صدر للكاتب عن «دار الساقي»

نظرية العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (١)

إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)

وحدة العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٣)

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة

مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام

من النهضة إلى الردة

تصميم الغلاف: وليد فتوني

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

العقل المستقيل في الإسلام؟



الطبعة الأولى ٢٠٠٤

ISBN 1 85516 477 9

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤_٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

المحتويات

تقديم

لامني أكثر من صديق وقارىء على كوني وضعت نفسي في مأزق عندما كرّست كل هذا الوقت (نحواً من خمسة عشر عاماً) وكل هذا المجهود (أربعة مجلدات حتى الآن) لأردّ على مشروع الجابري في «نقد العقل العربي» بدلاً من أن أنصرف إلى إنجاز مشروعٍ شخصيّ في قراءة التراث العربي الإسلامي.

هذا المأخذ صحيح وغير صحيح في آن. فهو صحيح ما دام كل «مشروعي»-لا أحب كثيراً هذه الكلمة المتنرجسة-قد انحصر بنقد للنقد. ولكن هل فعلاً ما فعلت شيئاً سوى أن «رددت» على الجابري؟

لا أعتقد. فالواقع أن الجابري قدّم لي المناسبة، التكئة، نقطة الانطلاق، ولكن ليس محطة الوصول. فقد كفّ مشروعي عن أن يكون مشروعاً لنقد النقد ليتحوّل أيضاً إلى إعادة قراءة وإعادة حفر وإعادة تأسيس. أو هذا ما أرجوه على الأقل.

وحسبي دليلاً على ما أقول أن الجابري لم يكتب، مثلاً، سوى نصف صفحة، لا أكثر، لـ«يهرمس» كتاب **الفلاحة النبطية** لابن وحشية ولينسبه إلى علوم «العقل المستقيل». وهأنذا أكتب نحواً من تسعين صفحة لأعيد بناء هذا الأثر النادر من الموروث القديم في عقلانيته العلمية السابقة لأوانها تاريخياً.

والأمر بالمثل فيما يتعلق برسائل إخوان الصفاء. فالأهجية التي كتبها الجابري ضدهم، وتنديداً بدورهم المزعوم في «تكريس وتعميق الاتجاه اللاعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية»، لم تتعدَّ الصفحتين. وهأنذا أكتب مئة صفحة ونيفاً لأردّ إليهم اعتبارهم الفكري بوصفهم بناة أول «يوطوبيا» في الثقافة العربية الإسلامية.

إذن، فنقد النقد ليس مجرّد تفنيد وهدم. ومع ما يقتضيه من تفكيك، فإنه لا يؤتي مفعوله ما لم يُرْسِ رؤية بديلة، أي في المجال الذي نحن بصدده قراءة نقدية وعقلانية مغايرة ومجدِّدة معاً للتراث العربي الإسلامي.

ولئن بدا وكأن رحلتنا النقد-نقدية قد طالت أكثر مما ينبغي، فهذا أولاً لأن قارة التراث العربي الإسلامي شاسعة للغاية، وثانياً لأن القراءة الجابرية السائدة اليوم لهذا التراث قد تحوّلت إلى ما يشبه الحقل الملغوم الذي يسدّ المنافذ المعرفية إلى قارته. ومعلوم أن تفكيك الألغام، ولا سيّما إذا كانت معرفية، يقتضي مجهوداً وأناة وصبراً. ولكن الأمر يستحق العناء. فما لم ننفذ إلى تلك القارة، وما لم نستحضر إلى مجال **الوعي النقدي** شبكة السببيات والآليات التي أدّت إلى أفول العقلانية العربية الإسلامية، فسنظل أسرى لهذا الأفول، وفي قطيعة بالتالي مع العصر.

ولسوف يتّضح للقارىء في هذا المجلد الخلاف الجذري بين قراءتنا وقراءة الجابري لظاهرة «العقل المستقيل» في الإسلام. وهو خلاف نستطيع أن نلخصه من الآن بعبارة واحدة: فالجابري يريد أن يعلّق ظاهرة أفول العقلانية العربية الإسلامية على مشجب **الغير**، ونحن نصرّ على أن نرى دور **الذات** في هذا الأفول.

ج. ط.

(١)

الإبستمولوجيا الجغرافية

لا يمثل **الغرب والشرق** في مشروع الجابري مقولتين **جغرافيتين**، بل هما مرفوعتان عنده إلى مقولتين **ابستمولوجيتين**، أي مقولتين تحددان النظام المعرفي للعقل بما هو كذلك. فما ينتمي إلى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى أشكاله: **البرهان**. أما ما ينتمي إلى الشرق فنصيبه من مبدأ المعقولية مخفوض إلى مرتبة **البيان**، هذا إن لم يتردَّ إلى مرتبة أكثر تدنياً، هي مرتبة **العرفان** - المملكة السفلية للامعقول - في حال إيغاله في التشريق صدوراً عما يمكن اعتباره «شرق الشرق».

على هذا النحو يحاول الجابري تبرير موقفه **الإعدامي** من ابن سينا ومن شريكيه في «الثالوث غير المقدس» الذي شكله معه «العرفانيان» الرازي والغزالي، بقوله: «إن ابن سينا، الذي قلت، وأعود فأقول إن ابن رشد (الغربي) قد أحدث قطيعة مع فلسفته، هو، أي ابن سينا، من الشرق البعيد، من بخارى، من بلاد العجم. إنه هو، والرازي الطبيب الغنوصي، والغزالي، ينتمون جميعاً إلى «مشرق» يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج».[١]

والواقع أن الجابري لا يكتفي بأن «يُجَغْرِفَ» الإبستمولوجيا، بل

(١) د. حسن حنفي/د. محمد عابد الجابري: **حوار المشرق والمغرب**، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، ص ٢٠١.

«يَقْوْمِنها» أيضاً. وعلى هذا النحو يصطنع أساساً جغرافياً وقومياً معاً لتوزيعه الثلاثي لأنظمة المعرفة: «نظام معرفي **لغوي** عربي الأصل، ونظام **معرفي غنوصي** فارسي الأصل، ونظام معرفي **عقلاني** يوناني الأصل».[٢] وبصيغة أخرى وأكثر تقيُّداً بمفردات تصنيف المعرفة كما كانت رائجة في الحقل التداولي للثقافة العربية الاسلامية: «نظام بياني **عربي**، ونظام عرفاني **فارسي**، ونظام برهاني **يوناني**».[٣]

ولا شك أن الجديد الذي تضيفه الإبستمولوجيا الجابرية إلى هذا التصنيف التراثي لأنظمة المعرفة ليس حصره بثلاثة: بيان وعرفان وبرهان. فالجابري نفسه قد اضطر في نهاية المطاف إلى الإقرار بأن هذا التصنيف الثلاثي «كان حاضراً في وعي وكتابات المفكرين القدماء».[٤] أما إضافة الجابري النوعية فتتمثل في إصراره على أن «يؤقنم» هذا التصنيف التراثي و«يجوهره» من منظور قومي جغرافي: بيان عربي مشرقي وعرفان فارسي شرق أقصوي وبرهان يوناني مغربي.

ورغم أن الإبستمولوجيا الجابرية تبدو هنا وكأنها تسقط في شراك حتمية جغرافية، وبالتالي بنيوية سكونية، إلا أنها في الواقع لا تسد على نفسها جميع المنافذ إلى نوع من تكوينية دينامية. فجغرافيا الجابري الإبستمولوجية لا تجهل - لنقرّ لها بذلك - مبدأ انزياح القارات. فكما أن حدود الغرب والشرق وشرق الشرق نسبية إلى بعضها بعضاً، كذلك فإن القارات المعرفية الثلاث، البرهان والبيان والعرفان، متداخلة، متعادية، لا

(٢) د. محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ١٤٢. والتسويد من الجابري.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨. والتسويد منا.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨. وبصدد ملابسات هذا الاعتراف انظر الفصل الذي عقدناه عن «إشكالية البنية اللاشعورية للعقل العربي» في كتابنا: **إشكاليات العقل العربي**، ولا سيما ص ٣١١ - ٣١٩.

بمعنى أنها متحاربة فحسب، بل كذلك، وعلى الأخص، بمعنى أنها متناقلة للعدوى فيما بينها. فالمغرب قد «يتمشرق»، مما يعدل القول بأن البرهان قد «يتعرفن». كذلك فإن المشرق قد «يتمغرب»، مما يعدل القول أيضاً بأن البيان قد «يتبرهن». والمثال على الحالة الأولى تقدمه «العقلانية اليونانية» - قارة البرهان الغربية - التي «انحلت وتفكّكت» تحت تأثير «التيارات الغنوصية والنظريات المقتبسة من الديانات **الشرقية**».[٥] والمثال على الحالة المعاكسة، حالة «تبرهُن» البيان، يقدمه الظهور التاريخي «للنزعة البرهانية في المغرب والأندلس»،[٦] هذه النزعة التي قطعت مع الرؤية البيانية المشرقية «المتصالحة مع العرفان» وجاهدت، من موقعها المغربي، في سبيل «إعادة تأسيس البيان على البرهان».[٧] أما العرفان المنداحة موجته من «الشرق البعيد»، من «فارس» و«بلاد العجم»، فليس له من مسار آخر سوى التوجه غرباً، إما إلى الشرق القريب وإما إلى الغرب البعيد لغزو قارتي البيان والبرهان وتقويضهما من داخلهما. هذا ما فعله مع البيان العربي عندما زجَّ به في «أزمة أسس» وأدخله في «ليل الانحطاط الطويل». وهذا ما فعله أيضاً مع البرهان اليوناني عندما «هَرْمَسه» و«غَوْنَصه»، متأدياً به إلى «استقالة العقل». ولكن رغم هذا الطابع «الرجيم» للنظام العرفاني، ورغم قدرته اللامتناهية على اختراق مناعة قارتي البيان والعرفان، فإنه قد يخضع هو الآخر، في بعض الحالات، لجدلية التغريب والتشريق، فيتعقلن إذا اتجه غرباً، ويتسفل في قاع اللامعقول إذا اتجه شرقاً. وتلك هي عند الجابري، كما سنرى تواً، المغامرة الاستثنائية للأفلاطونية المحدثة.

(٥) د. محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص ١٧٠. والتسويد منا.

(٦) عنوان الفصل التاسع من «**التراث والحداثة**».

(٧) د. محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٥٨.

أفلاطونيتان محدثتان: مغربية ومشرقية

تقدم الأفلاطونية المحدثة، التي آلت إليها سدانة «الموروث القديم» في زمن انداياح موجة المسيحية المعادية بشراسة للفلسفة اليونانية «الوثنية»، حقلاً ممتازاً للجابري لتطبيق ابستمولوجيته الجغرافية. فعنده أن الأفلاطونية المحدثة، بحكم توزع مدارسها ما بين أثينا وروما والاسكندرية وأفامية (وفي وقت لاحق حران) تتفرع ثنائياً إلى أفلاطونيتين: مغربية ومشرقية، أي بالتأويل الإبستمولوجي لهذين المصطلحين الجغرافيين: عقلانية ولاعقلانية.

على هذه القسمة الجغرافية الثنائية بنى الجابري محاكمته - التي أرادها مدوية - لما أسماه بـ «المركزية الأوروبية» التي مارست«امبريالية وهيمنة» على التاريخ الرسمي للفلسفة بقدر ما حصرت اهتمامها «بالطريق الذي سلكته الفلسفة من بلاد اليونان، موطنها الأصلي، إلى روما وأوروبا العصور الوسطى ثم أوروبا الحديثة» بدون أن تولي اعتباراً - إلاّ لماماً وعرضاً - «للطريق الذي سلكته الفلسفة من أثينا إلى الشرق، خلال فتوحات الاسكندر وبعدها، إلى أن استقرت في بغداد عاصمة العباسيين».(٨)

وقد ترتبت على هذه المركزية الأوروبية، فيما يتعلق بتاريخ الأفلاطونية المحدثة حصراً، نتيجة خطيرة: فقد «طغى اسم أفلوطين على الأفلاطونية الجديدة في تاريخ الفلسفة حتى أصبحت تنسب إليه وحده، وأصبحت روما معه المصدر الذي منه انطلقت لتغزو العالم اليوناني - الروماني».(٩)

وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، لسنا هنا أمام فكرة عارضة. فالجابري يرفع الطغيان المزعوم لاسم أفلوطين إلى مستوى معياري حاسم. فعنده أن الصورة التي يقدمها «تاريخ الفلسفة السائد اليوم» عن

(٨) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٢.

(٩) د. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٢، ص ١٨٤.

الأفلاطونية المحدثة تشي بكل النزعة المركزية الأوروبية التي «تحكمه»، وذلك بقدر «ما يمحورها [الصورة] حول أفلوطين جاعلاً منها صورة وحيدة»،(١٠) أي حاصراً إياها بصيغة واحدة هي «الصيغة المغربية»، مع الاهمال التام والمتعمد «للصيغة المشرقية من الأفلاطونية المحدثة»، وهي الصيغة «التي اكتسحت الساحة الفكرية في المنطقة الواقعة من سوريا غرباً إلى خراسان شرقاً».(١١)

وبديهي أن الجابري لا ينكر أن أفلوطين شخصية مركزية في الأفلاطونية المحدثة، لكنه يرى أن إبراز دور هذه الشخصية، مع إغفال دور السابقين واللاحقين، إنما هو «عملية ايديولوجية» في إطار «تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة» تستهدف «**إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني من جهة، والمسيحية بالفلسفة من جهة ثانية، وذلك من أجل إثبات استمرارية موهومة في التاريخ الأوروبي السياسي والفكري، تلك الاستمرارية التي ستتحول مع هيغل إلى مطلق**».(١٢)

إن هذا النص، على وجازته، ينطوي على مغالطتين خطيرتين يمكن رفعهما، بلا مبالغة، إلى مستوى **الفضيحة المعرفية**.

فالنص يوحي، من جهة أولى، بأن أفلوطين كان «رومانياً». ومن هنا فإن المهمة التي أنيطت بتعليمه في روما هي «إقامة الجسر الضروري لربط

(١٠) **تكوين العقل العربي**، ص ١٥٦.

(١١) **نحن والتراث**، ص ١٨٤. ولنلاحظ هنا أن الجابري لا يدرج في «الصيغة المشرقية للأفلاطونية المحدثة» مصر والاسكندرية. ذلك أنه في التاريخ الذي كتب فيه هذا النص الذي يحمل عنوان: «ابن سينا وفلسفته المشرقية» [نحو العام ١٩٧٧] كان لا يزال يعتد الاسكندرية منتمية، مثلها مثل روما، إلى «المدرسة المغربية»، ولم يكن قد حكم عليها بالتشريق بوصفها «موطن الهرمسية» كما سيفعل في «**تكوين العقل العربي**» الصادر عام ١٩٨٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥. والتسويد من الجابري.

العالم الروماني بالفكر اليوناني».

ويوحي، من جهة ثانية، بأن أفلوطين كان «مسيحياً». ولهذا فإن المهمة الثانية التي استهدفها تاريخ الفلسفة الرسمي الأوروباوي النزعة من وراء إبراز دوره هي إقامة الجسر الضروري أيضاً لربط «المسيحية بالفلسفة» في سياق استمرارية غربية مسيحية «موهومة».

وقد كان يمكن أن نعتبر هاتين المغالطتين الضخمتين مجرد «زلة قلم» لولا أن الجابري يعززهما بالعديد من «القرائن» الأخرى.

فأما توهم «الرومانية» بأفلوطين فيجد قرينته في الضجة التي يثيرها الجابري حول إغفال تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة لدور الاسكندرية في الطريق الذي سلكته الفلسفة في رحلتها المشرقية عقب فتوحات الاسكندر. وعلى هذا النحو يقول الجابري: إن «تاريخ الفلسفة الرسمي المعاصر الذي تحكمه المركزية الأوروبية... يغيِّب عن المسرح، مسرح تاريخ الفلسفة، الطريق الآخر الذي سلكته الفلسفة، أثناء فتوحات الإسكندر وبعدها، نحو الشرق، والنتيجة تجاهل الاسكندرية ما قبل وما بعد أفلوطين».[١٣] فلولا التوهم بأن أفلوطين روماني - وليس مصرياً ومن مواليد أسيوط ومن خريجي مدرسة الاسكندرية - لما كان الجابري اعتبر أن إبراز دور أفلوطين هو ما اقتضى تغييب دور الاسكندرية في نشوء الافلاطونية المحدثة.

وأما القرينة على توهم «المسيحية» بأفلاطون فيقدمها الجابري في نص لا يقبل التباساً بهذا الخصوص يميز فيه بين صيغة مشرقية (حرانية فارسية) **وثنية للأفلاطونية المحدثة** «انتشرت في سوريا والعراق وشمال إيران إلى خراسان» و«صيغة مغربية (اسكندرانية - مسيحية) انتشرت في روما والاسكندرية والمدارس المتفرعة عنها، والتي من بينها المدارس السريانية التي انشغلت مثلها مثل مدرسة الاسكندرية **ومدرسة أفلوطين بـ «التوفيق» بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية من جهة**، وبين أفلاطون وأرسطو من جهة ثانية». ويعزز الجابري هذه القرينة بإضافته القول: «ما يميز هاتين الصيغتين من الأفلاطونية الجديدة هو، في نظرنا، الكيفية التي وظفت بها كل منهما فكرة الفيض، و«التوظيف المشرقي» لهذه الفكرة كان لا بد أن يخضع في حران بالخصوص للديانة المحلية التي تعتبر الكواكب آلهة، ومن هنا نظرية العقول العشرة. أما «التوظيف المغربي» فقد كان لا بد أن يخضع هو الآخر **لمعطيات العقيدة المسيحية، خاصة في روما مع أفلوطين وأتباعه**، وبالتالي كان لا بد أن تنحصر الفيوضات في هذه الصيغة في ثلاثة: **التثليث المسيحي**».[١٤]

ورغم خطورة هذه الدعوى، وخطورة ما تنم عنه من جهل مطبق بطبيعة الوظيفة الايديولوجية للأفلاطونية المحدثة، فلن نوليها، في هذه المرحلة على الأقل، ما تستوجبه من اهتمام. حسبنا أن نقول، في بيان مدى صفعها للحقيقة التاريخية، إن ما من فيلسوف من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، لا أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) ولا فرفوريوس (٢٣٣ ـ ٣٠٥)، ولا يمليخوس (٢٨٠ - ٣٣٥) ولا أبروقلوس (٤١٢ - ٤٨٥) ولا دمسقيوس (٤٨٠ - ٥٤٤) ولا سنبليقيوس (٥٠٠ - ٦٠٠؟)، كان مسيحياً، وإنهم جميعاً كانوا من «الوثنيين»[١٥] (خلا يحيى النحوي الاسكندراني (٤٩٠ - ٥٦٦) الذي كان أول من تنصر منهم وانبرى للرد على أطروحتهم المركزية،

(١٣) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٢. هذا ويضيف الجابري في النص نفسه أنه إذا اتفق لتاريخ الفلسفة الرسمي أن «مرّ مرور الكرام بمدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي فليشير فقط إلى أن أفلوطين درس بها، على شخص يحيط به الغموض، اسمه امونيوس ساكاس، قبل أن يرحل إلى روما حيث أقام هناك مدرسته المشهورة التي ستستأثر وحدها باسم الأفلاطونية المحدثة».

(١٤) **نحن والتراث**، ص ١٨٨. والتسويد منا.

(١٥) نضع هذه الكلمة بين مزدوجين للإشارة إلى حمولتها الأيديولوجية السالبة: =

الموروثة عن أرسطو، في قدم العالم)، وإنهم جميعاً شاركوا في النضال الفكري ضد المسيحية الصاعدة، وفي مقدمتهم أفلوطين الذي خصص الرسالة الأخيرة من تساعيته الثانية للرد على التيار المتغونص من المسيحية، وفرفوريوس الذي اتخذ موقفاً أكثر هجومية وكتب رسالة مطولة في **الرد على النصارى**، ويمليخوس الذي تولى شرح **العرافات الكلدانية** بوصفها **انجيل الوثنية في مواجهة انجيل النصرانية**. وجملة القول: إن الوظيفة التاريخية والايديولوجية للأفلاطونية المحدثة تظل مستعصية على الفهم ما لم يؤخذ بعين الاعتبار أنها مثلت خط الدفاع الأخير للوثنية الآفلة في مواجهة المسيحية الصاعدة.(١٦) وذلك أصلاً ما يفسر أن المهمة الأساسية التي أخذها الأفلاطونيون المحدثون على عاتقهم هي تطوير روحانيات وإلهيات وثنية في مواجهة روحانيات المسيحية وإلهياتها. وهذه المهمة هي التي تفرَّغ لها أفلوطين في **التساعيات**، وفرفوريوس في **اوثولوجيا** المنحول على أرسطو، وابروقلوس في **الثيولوجيا الأفلاطونية**، ودمسقيوس في **المبادىء الأولى**.

وإذا عدنا الآن إلى الدعوى الأولى، ذات الصلة الأوثق بالإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية - نعني دعوى الغلو في **إحضار** أفلوطين «المغربي» في التاريخ الرسمي للفلسفة، بهدف **تغييب** الاسكندرية «المشرقية» - فسنجدها هي الأخرى مختلقة، وبصورة مضاعفة. أولاً لأن مركزية حضور أفلوطين

= فلا الافلاطونيون المحدثون، ولا من تقدمهم من الفلاسفة، كانوا من «عبدة الأوثان». فهذه صفة ترذيلية ألصقها النصارى بمن تبقى على دين الشرك من رعايا الامبراطورية الرومانية، وكانوا في غالبيتهم من الفلاحين في الأقاصي البعيدة عن السلطة المركزية. وتلك هي الدلالة الاشتقاقية أصلاً لكلمة «وثنية» PAGANISME التي تعني باللاتينية «الفلاح» PAGANUS.

(١٦) انظر بهذا الخصوص، بين جملة مصادر أخرى، بيير لابريول: **رد الفعل الوثني** *LA RÉACTION PAÏENNE*، منشورات حرفيّي الكتاب، الطبعة الحادية عشرة، باريس ١٩٣٤. وكذلك بيير شوفان: **أخبار آخر الوثنيين** *CHRONIQUE DES DERNIERS PAÏENS*، منشورات الآداب الجميلة (فايار، باريس ١٩٩١).

في تاريخ الفلسفة المشار إليه لا تنمّ عن نزعة مركزية أوروبية - نحن لا نماري في وجودها في غير هذا المجال - بقدر ما تنمّ عن اضطرار هذه النزعة، ولو على مضض منها، إلى الاعتراف، من خلال شخص أفلوطين وسائر ممثلي الأفلاطونية المحدثة، بمدى المساهمة الشرقية في تكوين الفلسفة اليونانية المعدودة، بغير حق، فلسفة غربية.(١٧) وثانياً لأن إحضار أفلوطين لم يتأد إلى إحضار عاصمة غربية جديدة للفلسفة هي روما، بل أدى، على عكس دعوى الجابري، إلى إحضار عاصمة شرقية هي الاسكندرية التي غدت، في التاريخ الفعلي كما في التاريخ الرسمي، العاصمة الثانية للفلسفة بعد أثينا.

والواقع أنه، باستثناء الجابري نفسه كما سنرى تواً، لم يقل أحدٌ من مؤرخي الفلسفة أو مؤرخي الأفكار في الغرب بوجود «استمرارية» فلسفية ما بين أثينا وروما. بل العكس هو الصحيح. فمن منظور الفلسفة حصراً، لا من منظور الحضارة إجمالاً، أكد معظم الباحثين المختصين على أن العلاقة بين أثينا وروما من الناحية الفلسفية أقرب إلى أن تُتعقَّل بمفردات الانقطاعية منها بمفردات الاستمرارية. أولاً بحكم الحاجز اللغوي. فاللاتينية كانت لا تزال في حينه «لغة فلاحين»، لغة غنية بالمفردات الحسية وفقيرة بالمفردات المجردة، وهذا باعتراف قيقرون (شيشرون) ولوقراسيوس وسنيكا، وهم أبرز ثلاثة فلاسفة كتبوا باللاتينية. وقد كان أكثر المتفلسفين بهذه اللغة يساورهم الشعور بأنهم «يغتالون غنى المذاهب التي كانت قد جرى التفكير بها

(١٧) الواقع أن الجابري نفسه، رغم تنديده اللفظي بالمركزية الأوروبية في تاريخ الفلسفة، هو أول من وقع في إسار هذه المركزية من خلال مصادرته على الطبيعة «اليونانية» لا للفلسفة فحسب، بل للعقلانية مطلقة. ولهذا كنا في «**نظرية العقل**» قد خصصنا فصلاً لتفكيك هذه المركزية، مقترحين بدلاً من صيغة «الفلسفة اليونانية» صيغة «الفلسفة المكتوبة باليونانية» توكيداً منا على مدى اتساع المساهمة «المشرقية» في هذه الفلسفة بدءاً بالفلاسفة الملطيين ومروراً بالفلاسفة الرواقيين وانتهاء بالفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين.

باليونانية».[١٨] وعلاوة على ذلك، وكما كان قيقرون قد لاحظ في كتابه **«في الخطيب»**، فإن الفلسفة كان ينظر إليها على أنها «ثقافة مستوردة»، ومناقضة لطبيعة الثقافة الرومانية التي هي ثقافة «حكمة عملية»، لا ثقافة «حكمة نظرية» و«تأملية» على طريقة «الكسالى اليونانيين». وتماماً كما سيحدث في الساحة الثقافية العربية الاسلامية، فقد عورضت الفلسفة اليونانية «الهجينة» بـ«البيان الروماني الأصيل».[١٩] وعلى هذا النحو لم يقيض للفلسفة المكتوبة باللاتينية أن تعمر طويلاً، وعاد الفلاسفة الرومان، مع موزونيوس وابقتاتوس ومرقس اوراليوس، يكتبون باليونانية.

قد يقال ههنا إن أفلوطين وقع اختياره على روما، في محصلة الحساب، ليقيم فيها مدرسته. وهذه واقعة تاريخية لا مماراة فيها. ولكن فضلاً عن أن أفلوطين كان مصرياً، فإن اختياره لروما لا يجعل منها عاصمة ثانية للفلسفة بعد أثينا، ولا منافسة للإسكندرية التي كانت قد غدت، حتى في ظل الاحتلال الروماني، المقر الرسمي لهيئة أركان الفلسفة. والواقع أن وجود أفلوطين في روما كان ضرباً من الاستثناء. وكما كان لاحظ مؤرخ الفكر الألماني فيلاموفتز في كتابه **«عقيدة اليونانيين»** الصادر عام ١٩٣٢، فإن ما أغرى أفلوطين بالقدوم إلى روما بعد أن تجاوز الأربعين من العمر ليس «حيويتها الفلسفية». فروما كانت «المكان البلقع للفلسفة». وكانت في حينه تعتبر الفلاسفة **«أعداء النظام الروماني»** كما يقول عنوان كتاب مشهور للجامعي الأميركي ر. ماكمولن.[٢٠] ويلخص باحث فرنسي مختص

(١٨) بيير غريمال: **الأدب اللاتيني** La LITTÉRATURE LATINE، منشورات فايار، باريس ١٩٩٤، ص ٢١.

(١٩) جان ماري أندريه: **الفلسفة في روما** LA PHILOSOPHIE À ROME، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٧، ص ١١ و١٥٧.

(٢٠) ENEMIES OF ROMAN ORDER، كامبردج ١٩٦٦.

بالدراسات الأفلاطونية المحدثة وضعية مدرسة أفلوطين بالقول بأن أفلوطين كان «أوحد زمانه» في روما، ولم يكن ثمة وجود لأية مدرسة للفلسفة فيها لا من قَبْله ولا من بعده، وعندما مات، مات وحيداً؛ فإن خليفته على رئاسة المدرسة، وهو آماليوس، آثر أن يغادر روما إلى سوريا قبل سنة من وفاة المعلم الذي كان يعاني من مرض مزمن. وهكذا تكون «مدرسة أفلوطين قد ماتت قبل موته». ومن ثم - يختم الباحث بالقول - «يتعين علينا أن نعتاد على هذه الفكرة، وهي أن أفلوطين أسس في روما المدرسة الأولى للفلسفة، ولكنها لم تعمِّر حتى بقدر ما عمّر هو نفسه!».[٢١]

وكما انفرد الجابري باختراع رواية جغرافية فلسفية عن مسار «أوروباوي النزعة» للتاريخ الرسمي للفلسفة القديمة «متجه من أثينا إلى روما ومتفرع من أرسطو إلى أفلوطين»، كذلك فإنه ينفرد باختلاق رواية موازية عن «مقاطعة» و«تجاهل» من قبل ذلك التاريخ نفسه، المحكوم دوماً بالمركزية الأوروبية، للمحطة الكبرى التي مثّلتها الاسكندرية في المسار المشرقي للفلسفة اليونانية.

والتذكير هنا ببعض الوقائع المناقضة لهذه الدعوى - على ما في ذلك من سذاجة حتى بالنسبة إلى المبتدىء في ميدان تاريخ الفلسفة - يفرض نفسه.

فهيغل، الأب الكبير للنزعة المركزية الأوروبية في تاريخ الفلسفة، يخصص فصلاً مطولاً في مئة صفحة بتمامها من **«الدروس في تاريخ الفلسفة»** للحديث عن «الفلسفة الاسكندرانية». وألبير ريفو، الذي يستشهد الجابري مراراً بكتابه الموسوعي **«تاريخ الفلسفة»**، يؤثر بالمقابل الكلام عن «الفلاسفة الاسكندرانيين». وكذلك يفعل اميل برهييه الذي يجمع في مؤلفه الموسوعي

(٢١) هنري دومينيك سافري: «لماذا نشر فورفوريوس أعمال أفلوطين»، في مجموعة الدراسات المنشورة مع الترجمة الفرنسية لكتاب فرفوريوس عن **حياة أفلوطين** *LA VIE DE PLOTIN*، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٩٢، الجزء الثاني، ص ٣٥.

هو الآخر عن **«تاريخ الفلسفة»** بين «الفلاسفة الاغريق» و«الفلاسفة الرومانيين» و«الفلاسفة الاسكندرانيين» للقرنين الأول والثاني للميلاد باعتبار أن العصر على حد تعبيره هو «عصر التداخل والتنافر بين حضارة الاغريق وحضارة الشرق».[(٢٢)] بل إن برتراند راسل، الذي لم يتحرج من أن يجعل عنوان كتابه **«تاريخ الفلسفة الغربية»**، يخص الاسكندرية بفقرة متألقة بوصفها عاصمة الثقافة الهلنستية قائلاً بالحرف: «إن ألمع مثال على الثقافة الهلنستية تقدمه مدينة الاسكندرية. فقد كانت مصر أقل عرضة للمنازعات المسلحة من الأجزاء الأوروبية والآسيوية من الامبراطورية المقدونية... فطوّر البطالسة فيها التعليم واستقدموا إلى عاصمتهم الاسكندرية عدداً كبيراً من أكبر الرؤوس المفكرة في عصرهم. فأسست الرياضيات وبقيت، إلى حين سقوط روما، امتيازاً موقوفاً على الإسكندرية». ولئن لم تبلغ الإسكندرية، في الأصالة الفلسفية، كعب أثينا، فقد «بقيت منذ تأسيسها إلى حين خرابها، أكبر مركز للتوفيقية العالمة».[(٢٣)]

وهكذا، فإن كل الضجة التي يثيرها الجابري حول تغييب تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة للاسكندرية وإحضاره لروما تتمخض عن لا شيء: فلا الاسكندرية غائبة عن هذا التاريخ، ولا روما تتمتع فيه بنصاب فلسفي

(٢٢) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، الجزء الثاني، **الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ترجمة ج. طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص ١٩٧. وبالمناسبة، وخلافاً لدعوى المركزية الأوروبية الممالئة لروما، فإنه في هذا الفصل تحديداً يشير برهييه إلى عذابات الفلسفة في روما بدءاً بالشتائم التي كانت توجه إلى الفلاسفة في الطريق العام، ومروراً بالتهم التي كانوا يرمون بها من أنهم «مثيرو شغب **وطالبو فوضى**»، وانتهاء بمرسوم «طرد الفلاسفة طراً من روماً» الصادر سنة ٧١م.

(٢٣) برتراند راسل: **تاريخ الفلسفة الغربية** HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE، ترجمة هيلين كرن، منشورات غاليمار، باريس ١٩٥٢، ص ٢٤٢ و٣٤٣.

مرموق. ولكن هذه ليست آخر مفاجآت الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية. فهذه تعدّ لنا مفاجأة أخرى لا تقل جعجعة ولا تزيد طحناً. فدوماً في معرض التنديد الصاخب بالمركزية الأوروبية في تاريخ الفلسفة كان الجابري، في مقالته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية»، قد دعا قارئه إلى التحول عن الغرب والاتجاه بناظريه نحو الشرق ليكتشف أصلاً آخر للأفلاطونية المحدثة هو غير الأصل الأفلوطيني «المغربي». وفي ذلك يقول في شاهد طويل لا نجد مناصاً من أن نسوقه بتمامه: «لنتحرر من قيود التاريخ الأوروباوي النزعة، التاريخ الذي يتخذ الحضارة الغربية منظومة مرجعية، ولننظر إلى المسألة من الشرق. إننا في هذه الحالة سنرى ما لا يراه الآخرون، وأكيد أننا لن نرى كل ما يرونه. **ولنبدأ بما سيغيب عنا، إنه الظاهرة الأفلوطينية نفسها**. نقصد بذلك أفلوطين كما يقدمه تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة. نعم... سيغيب عنا أفلوطين، ولكن سيمثل أمامنا أستاذ أفلوطين، ذلك الأستاذ الذي يهمله تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة ولا يخصه إلا بأسطر قليلة. إننا لا نقصد امونيوس ساكاس، أبرز أفلاطونيي الاسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث للميلاد، الأستاذ المباشر والمعاصر لأفلوطين، بل نقصد به المؤسس الأول للأفلاطونية الجديدة نومينيوس NUMÉNIUS الذي عاش في سوريا في القرن الثاني الميلادي، والذي كانت نصوصه تدرس وتشرح في مدرسة أفلوطين نفسها. وعندما لاحظ معاصرو أفلوطين ذلك التشابه القوي بين آرائه وآراء نومينيوس المذكور لم يترددوا في اتهام «الشيخ اليوناني» - أفلوطين العظيم - بالسرقة. ومعروف أن أفلوطين كان قد التحق بالجيش الروماني أثناء حملته إلى فارس، وكان أفلوطين يريد الاطلاع على الفكر الفارسي والهندي. غير أن هذا الجيش الذي تمكن من طرد الفرس من سوريا انهزم في العراق، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية، أي إلى ذلك المركز الثقافي السوري الذي كان نومينيوس يعلم فيه. وما يهمنا من كل ما تقدّم هو التأكيد على **أن ما يعرف بـ«الأفلاطونية الجديدة» إنما عرف نشأته الأولى في «المشرق» لا في**

«المغرب»، **وبالضبط في أنطاكية بسوريا حيث انتعشت الدراسات الأفلاطونية**. كان نومينيوس المشار إليه من أشهر الأفلاطونيين السوريين المتأثرين بالفيثاغورية من جهة، وبالديانات الشرقية من جهة ثانية، فكانت تعاليمه التي مزج فيها بين هذه العناصر الثلاثة (الأفلاطونية والفيثاغورية واليهودية) هي الأساس الذي قامت عليه الأفلاطونية الجديدة. وإذا كان التاريخ الأوروباوي النزعة لم يحتفظ لنا بتفاصيل وافية عن تعاليم هذا الفيلسوف، فإن ما بقي من شذراته يحمل أفكاراً ذات دلالة خاصة بالنسبة لموضوعنا. لقد **كان نومينيوس يعمل على دمج الدين في الفلسفة، وبالضبط «حكمة اليهود» في فلسفة أفلاطون**، معتبراً هذه مشتقة من تلك، ولذلك كان يلقب أفلاطون بـ «موسى يتكلم اليونانية».(٢٤)

نحن هنا أمام **قصة**، بكل ما في هذه الكلمة من معنى. وبما أن الجابري سيستعيد هذه القصة، بصيغة مغايرة بعض الشيء، في **تكوين العقل العربي**، فلن يستوقفنا فيها، ههنا، سوى نقطتين. أولاهما إيحاء الجابري لقارئه أنه هو، وليس أحداً سواه، هو مؤلف هذه القصة، لأنه هو من اتجه بناظريه إلى الشرق ليرى «ما لا يراه الآخرون» وليُحْضِر الغائب الكبير «الذي يهمله تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة»: نومينيوس السوري المشرقي. وثانيتهما أن أنطاكية هي «المركز الثقافي السوري الذي كان نومينيوس يعلم فيه»، وهي التي لجأ إليها أفلوطين إثر الهزيمة العراقية للجيش الروماني، مما أتاح للثاني أن يتأثر بالأول، وربما حتى أن «يسرق» آراءه. والحال أن المعلومات المتاحة حول حياة أفلوطين، والتي تجد مصدرها الأول في السيرة التي وضعها عنه تلميذه فرفوريوس، تشير إلى أن أفلوطين كان في التاسعة والثلاثين من العمر عندما التحق بالجيش الروماني الذي كان يقوده الامبراطور غورديانوس الثالث. وعلى إثر هزيمة هذا الجيش، واغتيال

(٢٤) **نحن والتراث**، ص ١٨٥-١٨٦. والتسويد من الجابري.

غورديانوس على يد فيليبوس العربي، لجأ أفلوطين إلى أنطاكية، ومنها ارتحل إلى روما حيث قدمها «وهو في الأربعين من العمر» كما يقول فرفوريوس.(٢٥) فهل كان لأفلوطين، في ظروف الحرب والهزيمة واغتيال راعيه الامبراطور ولجوئه إلى أنطاكية وارتحاله منها إلى روما - وكل ذلك قد دام سنة واحدة - أن يقع تحت تأثير نومينيوس و«يسرق» آراءه؟ ثم كيف كان له أن يقع تحت تأثيره ونومينيوس - حسب رواية الجابري بالذات - «عاش في سوريا في القرن الثاني الميلادي» على حين أن أفلوطين عاش ومات في القرن الثالث الميلادي، وكان لجوؤه إلى أنطاكية وارتحاله منها إلى روما في العام ٢٤٤(٢٦)؟

والآن لنأتِ إلى القصة النومانيوسية كما يستعيدها الجابري في **تكوين العقل العربي**. يقول - بعد أن يورد شاهداً مطولاً من **«وحي هرمس المثلث العظمة** لفستوجيير - : «العودة إلى فيثاغورس وإلى من هم أقدم منه من الفلاسفة وأصحاب النبوة وأهل الحكمة العتيقة هو الاتجاه الذي ساد القرن الثاني والثالث للميلاد في الامبراطورية الرومانية، وبكيفية خاصة في جزئها الشرقي: مصر، سوريا، الخ... ومعروف تاريخياً أن أول من تصدى لإنشاء فلسفة من هذا النوع... هو نومينيوس الأفامي، مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وبالذات الصيغة المشرقية منها، وأيضاً أحد أولئك الذين تلتقي آراؤهم مع الفلسفة الدينية الهرمسية في كثير من النقاط الأساسية، هذا بالإضافة إلى تأثيره في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وفي أفلوطين بالذات.

(٢٥) فرفوريوس: **حياة أفلوطين** LE VIE DE PLOTIN، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٧.

(٢٦) في الواقع، نحن لا ننكر تأثر أفلوطين بأفكار نومينيوس. ولكن ذلك ما كان لا في أنطاكية، ولا في حياة نومينيوس، بل في الاسكندرية نفسها وعلى يد المعلم الفعلي لأفلوطين، امونيوس ساكاس، الذي يشير الباحثون المختصون إلى أنه «قد تعرض بقوة لتأثير نومينيوس» (انظر مقالة لوك بريسون عن «سيرة حياة أفلوطين» في **«فرفوريوس: حياة أفلوطين»**، المصدر نفسه، ص ١٤.

فلننتقل إذن إلى أفامية، مسقط رأس الأفلاطونية المحدثة، قبل الرجوع إلى الاسكندرية موطن الهرمسية... فإلى هذه المدينة [أفامية] ينتسب نومينيوس، مؤسس الأفلاطونية المحدثة، فهو أحد أبنائها. وإذا كان بعض الكتاب اللاتينيين قد أطلقوا عليه اسم «نومينيوس الروماني» NUMÉNIUS LE ROMAIN، فإن الباحث الفرنسي هنري شارل بويش، المختص في تاريخ الأديان وأحد المهتمين بالغنوصية وتاريخها - والذي ندين له بالمعلومات التالية حول أفامية وفيلسوفها - يرى أن هذا الوصف الغريب (الروماني) قد يرجع إلى التباس وقع لبعض من نقلوا عنه بواسطة مصدر لاتيني».[(٢٧)]

وقبل أن نتابع هذا الفصل الجديد من القصة النومانيوسية، فلتكن لنا وقفة لإبداء ملاحظتين:

أ - ففي هذا النص حلّت **أفامية** محل **انطاكية**، مع أن الدليل الوحيد الذي قدمته الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية في النص السابق لإثبات تهمة «السرقة» على أفلوطين «العظيم» ودمغه بانتحال آراء نومينيوس هو لجوؤه إلى انطاكية «أي إلى ذلك المركز الثقافي السوري الذي كان نومينيوس يعلّم فيه».

٢ - وفي هذا النص الجديد يقرّ الجابري بمديونيته الكاملة لمؤرخ الأديان الفرنسي هنري شارل بويش في جميع المعلومات التي تتعلّق بـ«أفامية وفيلسوفها»، على حين أنه كان في النص السابق قد أكّد على صدوره، في كل القصة النومانيوسية، عن موقف «ابداعي» لا «اتباعي»، مؤكداً على قدرته كناظر «من الشرق» على رؤية «ما لا يراه الآخرون» [الغربيون]، وبالتالي على إحضار «أستاذ أفلوطين» الحقيقي، «ذلك الأستاذ الذي يهمله تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة»، أي نومينيوس الأفامي.

والواقع أن هذه النقطة الثانية تحتاج بذاتها إلى وقفة تفصيلية. فحتى إذا نحّينا جانباً مسألة الانتقال من دعوى «الإبداع» التام إلى الاقرار بـ«الاتباع»

(٢٧) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٨-١٦٩.

التام أيضاً لبويش، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل أن تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة «أهمل» نومانيوس[(٢٨)] فعلاً؟ وهل أهمله حصراً لأنه «أوروباوي النزعة»؟

من دون أن ندّعي لمسعانا صفة الحصر، فسنلاحظ أن نومينيوس حاضر بقوة وكثافة في تاريخ الفلسفة الأوروبي، وتحديداً من حيث إن هذا التاريخ «أوروبي النزعة»، وهذا مِنْ قَبل بويش ومن بعده على حد سواء.

فقد يكون الفيلسوف الفرنسي فليكس رافيسون هو أول من توقف ملياً - من دون أن يكتفي بالإشارة فقط - عند الأسبقية التاريخية لنومانيوس في تكوين المدرسة الأفلاطونية المحدثة في كتابه «محاولة في ميتافيزيقا أرسطو» الصادر عام ١٨٤٦.

وقد أعقبه في الفترة ذاتها، أي في حوالى منتصف القرن التاسع عشر، فيلسوف فرنسي آخر، هو إميل فاشرو الذي وضع كتاباً كاملاً عن «**التاريخ النقدي لمدرسة الاسكندرية**» أثار فيه إشكالية العلاقة بين نومانيوس وأفلوطين في إطار مشروع إحياء الأفلاطونية الذي هيمن على الممارسات الفلسفية في القرنين الثاني والثالث للميلاد.[(٢٩)]

وفي مطلع القرن العشرين عاد يطرح المسألة بيير دوهيم في سفره الضخم (عشرة مجلدات) عن «**نظام العالم**» الذي استعرض فيه «تاريخ المذاهب الكسمولوجية من أفلاطون إلى كوبرنيكوس». ففي المجلد الرابع من هذا السفر، والذي عقد ثلاثة من فصوله لتتبع تصورات الأفلاطونية

(٢٨) هكذا نفضل أن نكتب اسمه. ولا سيما إذا صحّ التأويل الذي اقترحه أحمد بيضون في مقالته «مملكة الشر والملك التنبل»، في مجلة «الفكر العربي»، عدد حزيران ١٩٨٠، من أن اسمه بالأصل العربي أو الآرامي هو «النعمان».

(٢٩) هذا الكتاب، الذي صدر في ثلاثة مجلدات بين عامي ١٨٤٦-١٨٥١، ينهض دليلاً إضافياً على مدى حضور الاسكندرية - لا غيابها - في تاريخ الفلسفة الأوروبي.

المحدثة العربية الاسلامية عن نظام العالم، استعاد أطروحات رافيسون مؤكداً على أن المشيِّد الأكبر لصرح الأفلاطونية المحدثة، إلى جانب فيلون الاسكندراني، هو نومانيوس الذي لا بد أن يكون قد وقع تحت تأثير اللاهوت اليهودي بقدر ما حصر مسعاه «بمقارنة عقائد أفلاطون بعقائد موسى واعتبارها مطابقة لها».(٣٠)

ولعل اميل برهييه هو مؤرخ الفلسفة الوحيد الذي لم يشر، في كتابه **تاريخ الفلسفة** الصادر في سبعة مجلدات بين عامي ١٩٢٦ و١٩٣٢، إشارة مباشرة إلى تأثير نومانيوس على أفلوطين، ولكنه أفرد له فقرة على حدة بوصفه واحداً من أبرز مجددي الأفلاطونية في نهاية القرن الثاني، وأطلق عليه في عدة مواضع من مؤلفه صفة «الأفلاطوني المحدث».(٣١)

ولا نستطيع أن نغفل في هذا السياق مصنَّف ألبير ريفو الموسوعي الذي يعدّ واحداً من أكثر التواريخ «رسمية» للفلسفة، والذي جمع بين نومانيوس وأمونيوس ساكاس في فقرة واحدة بوصفهما «معلمي أفلوطين» وواضعَيْ حجر أساس «الأفلاطونية المحدثة»، والذي ينقل عنه الجابري نقلاً حرفياً - من دون إشارة إلى المصدر - عندما يقول، في النص الذي سبق لنا الاستشهاد به عن مديونية أفلوطين لنومانيوس، إن نصوص هذا الأخير «كانت تدرس وتشرح في مدرسة أفلوطين نفسها. وعندما لاحظ معاصرو أفلوطين ذلك التشابه القوي بين آرائه وآراء نومينيوس المذكور لم يترددوا في اتهام أفلوطين العظيم بالسرقة».(٣٢)

(٣٠) بيير دوهيم: **نظام العالم** LE SYSTÈME DU MONDE، مكتبة هرمان العلمية، باريس ١٩٥٤، المجلد الرابع، ص ٣٢٧.

(٣١) انظر على سبيل المثال الصفحات ١٥٩ و١٩٣ و٢٣٤ من الجزء الثاني من **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية الرومانية**، مصدر آنف الذكر.

(٣٢) لم يضف الجابري من عندياته سوى نعت «العظيم» على سبيل المفارقة الساخرة. قارن =

أما آخر تاريخ موسوعي للفلسفة صادر باللغة الفرنسية، وهو الذي صدر عن مكتبة لابلياد بإشراف بريس باران وايفون بيلافال عام ١٩٦٩، فإنه يفرد في مدخل الفصل عن الأفلاطونية المحدثة ثلاث صفحات لنومانيوس بوصفه ذاك الذي قيل عنه إن «تعليم المعلم [أي أفلوطين] لم يكن إلا نسخة من تعليمه».(٣٣) وثلاث صفحات، في تاريخ موسوعي للفلسفة، لا تمثّل مساحة يستهان بها. فمؤلف الفصل عن الأفلاطونية المحدثة لم يخصص لفلاسفة آخرين في المدرسة مساحة أكبر؛ ومنهم على سبيل المثال يمليخوس الذي خصّه بأربع صفحات، وفرفوريوس الذي خصّه بثلاث، ودمسقيوس بثلاث أيضاً، وسوريانوس بصفحة واحدة.

وإذا تركنا التواريخ الموسوعية وجئنا إلى الدراسات الجزئية والمتخصصة طالعتنا قائمة لا تقل طولاً. ودوماً من دون أن ندّعي الحصر، فإننا نورد المراجع التالية عن نومانيوس:

- **نومانيوس الافامي والثيولوجيات الشرقية في القرن الثاني** بقلم هنري

= مع ألبير ريفو: **تاريخ الفلسفة** HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٠، المجلد الأول، ص ٥٤١: On faisait, dans l'école de Plotin, la lecture commentée de textes de cet auteur. Constatant de curieuses analogies entre les doctrines de Plotin et celles de Numénius, les contemporains ont accusé «Plotin de plagiat».

وليس قصدنا هنا أن نتهم بدورنا الجابري بالانتحال. فالمعلومة التي يوردها نقلاً عن ريفو معروفة ومتداولة في تاريخ الفلسفة منذ أيام فرفوريوس كما سنرى لاحقاً. ولكن لو أقرّ الجابري بمرجعيته إلى ريفو هنا لكانت سقطت كل فرضيته عن إهمال التاريخ الرسمي للفلسفة، بحكم نزعته الأوروبية، لنومانيوس «المشرقي» ولدوره التأسيسي في نشوء الأفلاطونية المحدثة.

(٣٣) جان ترويار: «الأفلاطونية المحدثة» في: **تاريخ الفلسفة** HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE، إشراف بريس باران، موسوعة لابلياد، غاليمار، باريس ١٩٦٩، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص ٨٨٦.

شارل بويش، وهي الدراسة التي يستشهد بها الجابري مطوّلاً، موحياً لقارئه أنها (بالإضافة إلى دراسة فستوجيير) يتيمة في نوعها و«حديثة نسبياً[٣٤]»، مع أنها صادرة في الواقع عام ١٩٣٤، وهذا من دون أن يشير إلى أن كاتبها نفسه تراجع لاحقاً، وبموجب تصريحه بالذات، عن بعض أطروحاته فيها، نظراً إلى «تقادمها» وتجدُّد التوثيق بصددها.[٣٥]

- **نومانيوس وأفلوطين** بقلم إ.ر. دودس في الكتاب الجماعي عن **«مصادر أفلوطين»** الصادر في جنيف عام ١٩٥٧.

- **نومانيوس وأمونيوس** بقلم إ.ر. دودس أيضاً - وهو باحث مستهلن يطيل الجابري من الاستشهاد بكتابه المشهور عن **«اليونان واللامعقول»** - في حولية «مطارحات حول العصر القديم الكلاسيكي»، المجلد الخامس، جنيف ١٩٦٠.

- **فرفوريوس ونومانيوس** بقلم ج.هـ. فازنك في «مطارحات حول العصر القديم الكلاسيكي»، المجلد ١٢، جنيف ١٩٦٦.

- **أفلوطين أم نومانيوس؟** بقلم ف. ثيدنغا، ناشر شذرات نومانيوس بالألمانية، في الحولية السنوية «هرمس» في أعداد الأعوام ١٩١٧ و١٩١٩ و١٩٢٢ على التوالي.

- **الفيلسوف نومانيوس**، بقلم ك.إ. رويل، في «مجلة الفلسفة»، باريس ١٨٩٦.

- **ملاحظات حول نومانيوس**، بقلم ف. مرلان، في حولية PHILOLOGUS، ١٩٦٢.

(٣٤) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٦.

(٣٥) انظر مقدمة هنري شارل بويش لمجموعة النصوص التي أعاد نشرها في مجلدين تحت عنوان **«بحثاً عن الغنوص»** والتي ضمت أبحاثاً كتبت على مدى أربعين عاماً بين ١٩٣٤ و١٩٧٢.

- **فلسفة نومانيوس**، في حولية «دراسات فلسفية» البلجيكية، غاند ١٩٦٣.

- **نومانيوس الافامي**، بقلم ج.م. در فن، في مجلة الدراسات الجامعية، العدد ٤٠، ١٩٣٧.

كما أن أربعة باحثين أوروبيين خصّوا نومانيوس بكتب كاملة، وهم:

- الألماني ف. ثيدنغا: **نومانيوس الفيلسوف الأفلاطوني**، بون ١٨٧٥.

- البلجيكي إ.أ. ليمانز: **دراسة حول نومانيوس الافامي**، الأكاديمية الملكية البلجيكية، بروكسل ١٩٣٧.

- الإيطالي ك.مرتانو: **نومانيوس الافامي، رائد الأفلاطونية المحدثة**، روما ١٩٤١ ونابولي ١٩٦١.

- الانكليزي ك.س. غاتري: **نومانيوس الافامي، أبو الأفلاطونية المحدثة**، لندن ١٩١٧.

هذا غيضٌ من فيضٍ كما يقول التعبير المكرس في اللغة العربية. والسؤال، كل السؤال: لِمَ **كثافة الحضور** هذه في التاريخ الأوروبي للفلسفة لفيلسوف لم تصلنا من كتاباته سوى شذرات معدودات حفظها لنا آباء الكنيسة، ولا سيما أوسابيوس القيصري في **«التحضير الانجيلي»**؟

إن الجابري يجيب عن هذا السؤال، بعد تزييفه كثافة الوجود إلى ندرة وجود، بل إلى عدم وجود، بقوله إن «تاريخ الفلسفة الرسمي الأوروباوي النزعة» يمارس ذلك **السكوت** لأنه «يؤرخ لـ «العقل الأوروبي وحده» مع الإغفال التام لـ «تاريخ اللامعقول» في الثقافة الغربية نفسها كما «في الثقافة العربية الاسلامية».[٣٦]

(٣٦) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٦.

ونحن بدورنا نتبنّى جواب الجابري، ولكن بعد أن نقلبه هو أيضاً إلى عكسه: فعندنا أن تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة لا يُحْضِر نومانيوس ذلك الإحضار المكثف إلا لأنه يريد - من خلال مشرقية نومانيوس - أن يعزو **أصلاً شرقياً** للامعقول العقلي والديني على حد سواء، بحيث يحتفظ العقل الأوروبي الغربي بعذريته كاملة، وبحيث يتبدى الغرب وكأنه الموطن الأصيل للعقلانية، وتحديداً «العقلانية اليونانية» التي ما «انحلت وتفكّكت» إلا من جراء التهجين تحت مفعول عدوى «اللامعقول المشرقي». فالغرب مسرح أبدي **للعقل**، بينما الشرق مسرح أبدي **للاعقل**. والجابري، إذ ينصِّب نومانيوس أباً مؤسساً للأفلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية»، أي اللاعقلانية، في قبالة أفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المغربية العقلانية، لا يفعل أكثر من أن يعيد إنتاج المركزية الأوروبية إياها برسم تصديرها هذه المرة إلى الثقافة العربية وتبيئتها في تربتها الذاتية، مضطلعاً بذلك بدور **المستشرق الداخلي** الذي يروج في الحقل التداولي للثقافة العربية لأخطر الدعاوى **الإبستمولوجية** للمركزية الأوروبية مندداً في الوقت نفسه أشد التنديد **الايديولوجي** بما تمارسه هذه المركزية من «امبريالية وهيمنة على التاريخ بإبراز ما تريد والسكوت عما لا تريد»[٣٧].

وإنما من موقع هذا الاستشراق الداخلي، الذي يعيد تأسيس المركزية الأوروبية في **مركزية سالبة تجاه الذات**، تحدد الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية للامعقول المشرقي ثلاث عواصم كبرى: أفامية موطن الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية، والإسكندرية موطن الهرمسية، وحران موطن الغنوصية.

أفامية

ما الدليل على **عرفانية نومانيوس** وعلى الدور الخطير الذي لعبه في حرف **العقلانية الاغريقية** عن مسارها؟

(٣٧) **التراث والحداثة**، ص ٢٧.

لا دليل آخر سوى أن هذا الفيلسوف، المجهول كل شيء عن حياته وتاريخ ميلاده ووفاته ومكان تعلمه وتعليمه، يحمل في اسمه بالذات علامة انتمائه المعرفي: فهو من أفامية، وإنه لمن «الثابت تاريخياً أن أفامية قامت بدور بالغ الأهمية في تكوين ونشر الفلسفة الهلنستية، أي في تغذية ونشر التيارات الغنوصية، والنظريات المقتبسة من الديانات الشرقية»[٣٨]. وبالاعتماد الحصري على بويش وعلى مقالته: «نومانيوس الأفامي والثيولوجيات الشرقية في القرن الثاني»، يقول الجابري في نص طويل لا نجد مناصاً من إيراده بتمامه مجازفين ببعض التكرار: «كانت أفامية مركزاً علمياً بالغ الأهمية طيلة القرون الأولى للميلاد، وهي تقع على نهر العاصي إلى الجنوب من أنطاكية بشمال سوريا وتسمى اليوم «قلعة المضيق». وقد سكنتها جالية اغريقية هامة بالإضافة إلى سكانها السوريين. وإلى هذه المدينة ينتسب نومينيوس مؤسس الأفلاطونية المحدثة، فهو أحد أبنائها. وإذا كان بعض الكتاب اللاتينيين قد أطلقوا عليه اسم «نومينيوس الروماني» NUMÉNIUS LE ROMAIN، فإن الباحث الفرنسي هنري شارل بويش، المختص في تاريخ الأديان وأحد المهتمين بالغنوصية وتاريخها - والذي ندين له بالمعلومات التالية حول أفامية وفيلسوفها - يرى أن هذا الوصف الغريب (= الروماني) قد يرجع إلى التباس وقع لبعض من نقلوا عنه بواسطة مصدر روماني. وقد شهدت أفامية في عهد السلوقيين ازدهاراً عمرانياً إذ بلغ سكانها ١١٧ ألف نسمة في القرن الأول الميلادي، وظلت حتى القرن الرابع الميلادي مدينة سورية إغريقية تصب فيها مختلف التيارات الفكرية والدينية الوافدة من جميع الجهات، فكانت موطناً لمعظم الفلاسفة الذين اشتهروا بالانتقائية، بالجمع بين **فلسفة الاغريق وحكمة الشرق**. فقد ولد فيها بوزيدونيوس الذي يعتبر مصدراً رئيسياً للهلنستية التي يغلب عليها **الطابع**

(٣٨) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٩-١٧٠.

المشرقي والذي عمل على غرار نومينيوس، على شرح إلهيات أفلاطون بواسطة **معتقدات شرقية**، فضلاً عن أنه دمج في التصوف الرواقي **عناصر شرقية**. وفي القرن الثالث الميلادي صارت هذه المدينة مركز جذب للأجيال الأولى من رجال الأفلاطونية المحدثة، وبالخصوص منهم يامبليخوس الذي أقام فيها مدرسته التي كان لها دور حاسم في تحويل الأفلاطونية المحدثة إلى **عرفان شرقي**. ليس هذا وحسب، فلقد كانت أفامية مركزاً لتيارات فكرية أخرى يهودية ومسيحية بحكم اتصالها المستمر بفلسطين. وعلى العموم فلقد كانت سوريا آنذاك الموطن التقليدي للفكر اليهودي والمسيحي وللتيارات الغنوصية الأولى. فمن هناك صدرت المؤلفات المنحولة والمنسوبة إلى كليمان الفيلسوف الأفلاطوني المحدث الذي تنصّر واشتغل بالتوفيق بين الفلسفة والدين. وإلى انطاكية شمال أفامية وقريباً منها ينتمي سيردون السوري **CERDON LE SYRIEN**، أستاذ مرقيون، وهو من الأوائل الذين قالوا بفكرة الإله المتعالي، إله الغنوصيين، في مقابل الإله الخالق الصانع، إله الأنبياء. وربما يكون مرقيون نفسه قد مرّ بأفامية سنة ٤٨م. ويضيف بويش إلى ذلك كله قائلاً: ومهما يكن، فمن المؤكد أنه منذ عهد الامبراطور الروماني تراجان (حكم ما بين ٩٨ و١١٧م) كانت أفامية مركزاً لجماعة من الفلاسفة المتهودين الانتقائيين المعروفين بنزعتهم الغنوصية والمدعوين باسم «الكيسيين» **ELKÉSÉEN** أو «الخاصيين» **ELKHASAITE**. ومن أفامية قدم إلى روما حوالي سنة ٢٠٠م المدعو ألسيبياد **ALCIBADE** مبشراً بالوحي الكيسي أو الخاصي، وهو مشبع بالتنجيم، وقد زعم أن هذا الوحي من أصل فارسي. ويلح بويش على تشبع نومينيوس بالفكر اليهودي على الرغم من نزعته الفيثاغورية الواضحة، مما جعله يقرأ في فلسفة أفلاطون تعاليم موسى، ولذلك سماه بـ«موسى الناطق باليونانية».(٣٩)

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩-١٧٠. والتسويد منا.

إن حشوة هذا النص - المعزو بالتلخيص إلى بويش - بالأغلاط المعرفية والتاريخية، وحتى الجغرافية، تكاد تكون «موسوعية».

فأفامية، أولاً، لا تقع في شمالي سوريا، بل في وسطها الغربي، وقريباً من حماه لا من انطاكية، وعلى مسافة متساوية من حمص واللاذقية.

وأفامية، ثانياً، ما «شهدت في عهد السلوقيين ازدهاراً عمرانياً إذ بلغ سكانها ١١٧ ألف نسمة في القرن الأول الميلادي». وذلك بكل بساطة لأن أفامية كانت كفّت في القرن الأول الميلادي، ومنذ أكثر من قرن، عن أن تكون سلوقية لتصير رومانية. فقد كان القائد الروماني بومبايوس قد احتلها في عام ٦٤ق.م، قاضياً على ما تبقى من سلالة السلوقيين وسلطانهم. وإحصاؤها السكاني في مطلع القرن الأول تم بأمر من الوالي الروماني على سوريا كويرينيوس. ولئن بلغ تعداد سكانها بموجب ذلك الاحصاء ١١٧ ألف نسمة، فما كانت تلك هي ذروة ازدهارها العمراني. ففي القرن الثاني، وفي عهد الامبراطور مرقس اوراليوس (١٢١ - ١٨٠) الذي أمر بتشييد رواق أعمدتها المشهور، ارتفع تعداد سكانها، على ما تشير بعض المراجع التاريخية، إلى نحو نصف مليون نسمة، أي ما يعادل نصف سكان الإسكندرية في حينه.

وأفامية، ثالثاً، ما كانت، ولا كان لها أن تكون «منذ عهد الامبراطور الروماني تراجان (حكم بين ٩٨ و١١٧م) مركزاً لجماعة من الفلاسفة المتهودين الانتقائيين المعروفين بنزعتهم الغنوصية والمدعوين باسم «الكيسيين» أو «الخاصيين»». فهؤلاء ما كانوا من «الفلاسفة»، ولا على الأخص من «الفلاسفة الانتقائيين»، أي المعنيين، حسب تعريف الجابري، «بالجمع بين فلسفة الاغريق وحكمة الشرق». فهم ما كانوا، في الواقع، إلا فرقة دينية معمدانية منشقة. وما كان لأفامية، وهي الحاضرة الرومانية الكبرى في عهد الامبراطور تراجانوس، أن تكون مركزاً لهم. وذلك بكل بساطة لأن هذا الامبراطور هو من أمر باضطهادهم واستئصال شأفتهم بتهمة العمالة

للدولة الفارسية، في نحو العام ١١٦م، ولم يكن قد مضى في حينه على ظهور نبيهم في بلاد الفرس سوى ثلاث سنوات.[٤٠] ولئن يكن أحد دعاة هذه الفرقة، وهو المدعو ألقيبيادس (هكذا نؤثر أن نقول، وليس «ألسيبياد» كما جاء في نص الجابري) قدم من أفامية إلى روما في مطلع القرن الثالث الميلادي للتبشير بعقيدته على ما تشير تواريخ آباء الكنيسة، فإن ذلك لا يغير شيئاً في واقع أن مركز تلك الفرقة لم يكن في أفامية، ولا في سوريا إجمالاً، بل في العراق، وتحديداً في منطقة البطائح. ولهذا أصلاً فإن مصادر آباء الكنيسة كانت تلقب ألقيبيادس بـ«الشيطان الغريب».[٤١] وفي الواقع لا ندري هل أفامية التي قدم منها المدعو القيبيادس هي أفامية التي على نهر العاصي، أم تلك التي على نهر الفرات. ذلك أن أفامية اسم لعدة مدن بناها أو أعاد بناءها الملك الهلنستي سلوقوس نيكاتور وسماها باسم زوجته الفارسية. ونحن نرجّح أنها أفامية التي على نهر الفرات، نظراً إلى توطن الفرقة المعنية في تلك المنطقة. وعلى أي حال، ولو أن الجابري رجع إلى ابن النديم في معرفة أخبار تلك الفرقة لما كان تلعثم كل تلك اللعثمة في ترجمة اسمها، ولعلم أن أتباعها ما كانوا يدعون باسم «الكيسيين» أو «الخاصيين». فقد كانوا يتسمون بـ«الحسيحيين» نسبة إلى **الحسيح** الذي يبدو أنه تسمى بهذا الاسم – على وزن المسيح – في محاولة منه للادعاء بأنه هو «المنقذ» الذي بشرت به الأناجيل. والواقع أن المسيحيين ما كانوا إلا طائفة من **المغتسلة**. وتحت عنوان هذه الفرقة يدرجهم ابن النديم الذي يقول عنهم في فهرسه: «هؤلاء القوم كثيرون بنواحي البطائح، وهم صابة البطائح،

(٤٠) جان دانييلو وهنري مارو: **تاريخ الكنيسة الجديد** NOUVELLE HISTOIRE DE L'ÉGLISE، المجلد الأول: «من الأصول إلى القديس غريغوريوس الكبير»، منشورات سوي، باريس ١٩٦٣، ص ٨٩.

(٤١) راجع: **كتابات مسيحية غير قانونية** ÉCRITS APOCRYPHES CHRÉTIENS، تحت إشراف فرانسوا بوفون وبيير جولتران، منشورات غاليمار، باريس ١٩٩٧، ص ٨٤٣.

يقولون بالاغتسال، ويغسلون جميع ما يأكلونه. ورئيسهم يعرف بالحسيح، وهو الذي شرّع الملة... وكان تلميذه يقال له شمعون، وكانوا يوافقون المانوية في الاصلين، وتفترق ملتهم بعد».[٤٢]

وأفامية، رابعاً، لم تكن «موطناً لمعظم الفلاسفة الذين اشتهروا بالانتقائية، أي بالجمع بين فلسفة الاغريق وحكمة الشرق». فليس إليها ينتمي قردون السوري (هكذا نؤثر أن نقول، وليس «سيردون» كما يفعل الجابري بالترجمة الحرفية عن الفرنسية). فهذا الغنوصي السرياني كان من أنطاكية. ولئن التقى مرقيون، فقد التقاه، لا في أفامية، بل في روما نفسها كما يرجح بويش نفسه في دراسة أخرى نشرها عام ١٩٣٤ أيضاً تحت عنوان: «أين هي مشكلة الغنوصية؟». ثم إنه ليس من المؤكد أن قردون كان «أستاذ مرقيون»، وبويش نفسه يكتفي بالقول بأنه «**ربما** كان مرقيون تلميذه».[٤٣] وعلى أي حال، ليس صحيحاً ما يقوله الجابري على لسان بويش من أنه «ربما يكون مرقيون نفسه قد مرّ بأفامية سنة ٤٨م». فما يقوله بويش، في معرض الكلام عن دور انطاكية في تطور الهرطقة المرقيونية، هو أنه «ربما يكون مرقيون نفسه قد مرّ بها [انطاكية]». وهذا ليس في عام ٤٨م. فيومئذٍ لم يكن مرقيون (٨٥ – ١٦٠م) قد رأى النور بعد، بل «قبل عام ١٤٠م» كما يحدد بويش.

وأفامية، خامساً، ما كان لها، في العهد الذي نحن بصدده، أي القرنين

(٤٢) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت ب.ت، ص ٤٧٧. والواقع أن غفلة الجابري عن المرجع الهام الذي يشكله بهذا الصدد فهرست ابن النديم – الذي يكثر من الاستشهاد به في مواضع أخرى – تعود إلى انتساره لبويش المأسور بدوره في كتاباته عن «الثيولوجيات الشرقية» لتواريخ آباء الكنيسة. وعلى هذا النحو يمكن القول إن المركزية التي يعيد الجابري إنتاجها بوساطة بويش – والأب فستوجيير كما سنرى لاحقاً – ليست مركزية غربية فحسب، بل مسيحية أيضاً.

(٤٣) هنري شارل بويش: **بحثاً عن الغنوص** EN QUÈTE DE LA GNOSE، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٨، المجلد الأول، ص ١٥٠. والتسويد منا.

الثاني والثالث للميلاد، أن تكون موطن «التيارات الغنوصية الأولى» الذي منه «صدرت المؤلفات المنحولة والمنسوبة إلى كليمان الفيلسوف الأفلاطوني المحدث الذي تنصر واشتغل بالتوفيق بين الفلسفة والدين». فلا كليمنضوس (هكذا نلفظ اسمه بالإحالة إلى تراث الكنيسة الشرقية، أو أقليمنطس بالإحالة إلى تسمية ابن خلدون له في **المقدمة**، وليس بحال من الأحوال «كليمان» كما يقول الجابري بالترجمة عن الفرنسية) كان **فيلسوفاً**، ولا على الأخص فيلسوفاً **أفلاطونياً محدثاً**. فقد كان لاهوتياً ومن آباء الكنيسة، ومثله مثل أستاذه باناتيوس كان رواقياً قبل أن يتنصّر. ويبدو أن التغليط من قبل الجابري في إلصاق نعت «الأفلاطوني المحدث» به يعود إما إلى نسبته، في اسمه بالذات إلى الاسكندرية، وإما إلى كون الجابري - بعد أن خلط بينه وبين كليمنضوس الاسكندري (١٥٠ - ٢١٦م) - قد خلط أيضاً بين هذا الأخير وبين اوريجانوس (١٨٥ - ٢٥٤م) الذي كان هو الآخر اسكندرانياً والذي كان بالفعل أفلاطونياً محدثاً ومن تلاميذ امونيوس ساكاس، الأستاذ الاسكندراني لأفلوطين، قبل أن يتنصّر.[٤٤]

والأدهى من هذا الخلط كله بعد أن «كليمنضوس» المنسوبة إليه «المؤلفات المنحولة»، والمعروفة في تاريخ الكنيسة باسم ÉCRITS PSEUDO-CLÉMENTINS، ليس هو - كما يتوهم الجابري - كليمنضوس الاسكندري المتوفى سنة ٢١٦م، بل كليمنضوس الرومي، المتوفى سنة ٩٧م، والذي شغل منصب البابوية في روما باسم كليمنضوس الأول. وهذه الكتابات المنحولة، التي كان مصدرها سوريا وفلسطين ومصر على حد سواء، والتي يتعلق موضوعها بطقوس وحياة الجماعات المسيحية الأولى، ما نسبت نفسها إلى كليمنضوس الأول ذاك إلا توكيداً على أصالتها وعلى كونها شبه ملهمة لأن كاتبها المنحول هو من العصر الرسولي الأول. وقد عرف شخصياً بطرس الرسول، خليفة المسيح ومؤسس كنيسة روما.[٤٥]

(٤٤) هذا على الأقل حسب رواية فرفوريوس في «**حياة أفلوطين**».

(٤٥) ج. دانييلو وهـ. مارو: **تاريخ الكنيسة الجديد**، مصدر آنف الذكر، ص ٨٤.

وأفامية، سادساً، ليست هي المكان الذي أقام فيه يمليخوس «مدرسته التي كان لها دور حاسم في تحويل الأفلاطونية المحدثة إلى عرفان شرقي». والصحيح أن من أقام فيها مدرسة للأفلاطونية المحدثة هو أماليوس، تلميذ أفلوطين المباشر، الذي كان مرشحاً لأن يخلفه على رئاسة مدرسة روما. ولكن يبدو أن بؤس الوضعية الفلسفية في روما حمله على مغادرتها، قبل وفاة المعلم «العظيم»، بعام واحد وعلى التوجه إلى أفامية حيث أمَّن الاستمرارية لمدرسة روما. أما يمليخوس، الذي خلف أماليوس على رئاسة المدرسة، فإنه لم يلبث أن نقلها إلى «دفنه» بضاحية انطاكية.[٤٦] ولا ندري ما السبب في هذه النقلة. ولكن من المؤكد أن أماليوس كان أشد تمسكاً بالتقليد العقلاني للمدرسة الأفلوطينية من يمليخوس الذي انحرف بها بالفعل نحو ضرب من الهرمسية.

وأفامية، سابعاً، ما كان لها أن تكون بذاتها، كمدينة، فاعلاً فلسفياً. ولئن يكن بوزيدونيوس قد ولد فيها، فهذا لا يجعل منه، بصورة آلية، فيلسوفاً يغلب على فلسفته «الطابع المشرقي». ثم إن بوزيدونيوس، على ما يفيدنا بويش نفسه، ما كان يكنّ حباً كبيراً لمسقط رأسه.[٤٧] فقد ارتحل عن أفامية في وقت مبكر وأمضى شبابه في أثينا حيث تلقى تعليمه، ثم طاف بحواضر البحر الأبيض المتوسط، قبل أن يستقر به المطاف في رودس حيث أنشأ مدرسته الرواقية الخاصة وحيث أمضى الشطر الأعظم من حياته. والواقع أن دارسته المميزة، ماري لافرانك، كانت حذّرت في أطروحتها الضخمة عن بوزيدونيوس الافامي من تلك «النزعة الاستشراقية» المتقادم عليها الزمن، والمرتبطة بالتصورات الألمانية والرومانسية عن «روح

(٤٦) هـ.د. سافري: **مباحث حول الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين** RECHERCHES SUR LE NÉOPLATONISME APRÈS PLOTIN، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٩٠، ص ٩٩.

(٤٧) هـ.ش. بويش: **بحثاً عن الغنوص**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٩.

الشعوب»، التي رسمت **صورة مشرقية وصوفية** لبوزيدونيوس لمجرد أنه رأى النور في أفامية.[48] فهذا الفيلسوف «الافامي» كان ابن التربية الهلنستية والثقافة العامة اليونانية السائدة في عصره. وعدا الطابع الموسوعي لكتاباته، فقد كان «أعلم علماء عصره في الرياضيات والفلكيات». وخلافاً لما نسب إليه من ميول فيثاغورية أو أفلاطونية، فقد كان في كتاباته الفلسفية «رجل علم» بالمعنى الوضعي للكلمة، ويرتبط «بجلاء بسلالة الباحثين المشائيين، وعلى الأخص بروح أرسطو العلمية».[49] وعدا عن أن الجابري يسلم بمقولات تلك النزعة الاستشراقية بلا أي حذر نقدي، فإنه يقترف خطأ علمياً صارخاً إذ يخيل إليه أن بوزيدونيوس «عمل، على غرار نومنيوس، على شرح إلهيات أفلاطون بواسطة معتقدات شرقية». فبوزيدونيوس (١٣٥ - ٥١ ق.م) عاش ومات قبل نومانيوس بنحو ثلاثة قرون. وقد كنا سنميل إلى الاعتقاد بأننا هنا أمام مجرد زلة قلم أو هفوة ذاكرة لولا أن الجابري يعود في كتابه الأحدث تاريخاً عن **بنية العقل العربي** إلى تصنيف بوزيدونيوس في عداد الأفلاطونيين المحدثين» (كذا!) الذين أعقبوا نومانيوس قائلاً بالحرف الواحد: «هذا المنحى الفلسفي هو الذي سلكه نومنيوس الأفامي، مؤسس الأفلاطونية المحدثة، بفرعيها المشرقي والمغربي[50]، وأحد الفلاسفة الذين استمدت منهم الهرمسية فلسفتها النظرية. وقد تبعه في هذا، مع بعض الاختلاف، الفلاسفة الذين يصنَّفون عادة ضمن الافلاطونية المحدثة، سواء منهم «المغربيون» كأفلوطين وشراح أرسطو كالإسكندر، أو «المشرقيون»

(٤٨) ماري لافرانك: **بوزيدونيوس الافامي** POSEIDONIOS D'APAMÉE، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٤، ص ٥٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥١٦.

(٥٠) كنا نحسبه حتى الآن، وطبقاً لمعطيات إبستمولوجيا الجغرافية الجابرية، مؤسس الأفلاطونية «بصيغتها المشرقية» وحدها!

كبوزيدون وامليخ وفورفوريوس الصوري».[51]

وإذا جئنا، ثامناً وأخيراً، إلى الفيلسوف الثاني المنسوب إلى أفامية، نومانيوس نفسه، فلنا أن نبدي ملاحظتين تصحيحيتين. أولاهما تتعلق بالإشارة، نقلاً عن بويش، إلى أن «بعض الكتاب اللاتينيين قد أطلقوا عليه اسم نومنيوس الروماني «NUMÉNIUS LE ROMAIN». فالجابري لم يورد هذا التفصيل، العديم القيمة ابستمولوجياً، إلا ليوحي وكأننا هنا أمام تعبير آخر من تعابير المركزية الأوروبية التي تريد وضع اليد على هذا النحو على نومانيوس «المشرقي» من خلال «لَتْنَنَته». والواقع أن الكاتب القديم الوحيد الذي استخدم ذلك التعبير لم يكن رومانياً لاتينياً، بل كان «روميّا» يونانياً، وهو يوحنا اللودي الذي عاش في القسطنطينية في النصف الأول من القرن السادس للميلاد. ففي كتابه عن «**تقويم الأشهر**» استشهد في أربعة مواضع بأقوال لنومانيوس لا تخلو من غموض وبعيدة عن أن تكون ذات طابع فلسفي. وفي أحد هذه المواضع سماه «نومانيوس الروماني[52]». وليس هناك من دليل يقطع بأن «نومانيوس الروماني» هذا هو عينه نومانيوس الافامي. وبويش نفسه يكتفي بالقول: **أعتقد** أنه فيلسوفنا.[53] ولعل يوحنا اللودي ما وصفه بذلك «الوصف الغريب» [الروماني] إلا ليميّزه عن «نومانيوس اليهودي» الذي تشير بعض المصادر التاريخية - ومنها **العاديات اليهودية** ليوسيفوس - إلى أنه كان معاصراً له.

أما الملاحظة التصحيحية الثانية فتتعلق بإشارة الجابري - دوماً بالنقل عن بويش - إلى «تشبع نومانيوس بالفكر اليهودي، مما جعله يقرأ في فلسفة

(٥١) **بنية العقل العربي**، ص ٢٦٠ (ونضرب هنا صفحاً عن إدراج المشائي الاسكندر الافروديسي في عداد الافلاطونيين المحدثين!).

(٥٢) باليونانية Noupvlos، وليس بالفرنسية NUMÉNIUS LE ROMAIN كما يتعاظل الجابري.

(٥٣) **بحثاً عن الغنوص**، ج ١، ص ٢٨. والتسويد منا.

أفلاطون تعاليم موسى، ولذلك سماه بموسى الناطق باليونانية». فاليونانية، كلغة موحّدة، لم يكن لها وجود في زمن أفلاطون. بل كان الاغريق يتكلمون بأربع لهجات تختلف فيما بينها اختلاف العربية الشمالية عن العربية الجنوبية في العصر الجاهلي، ومنها الأتيكية لسان أهل أثينا(٥٤). والجملة المنسوبة إلى نومانيوس هي بترجمتها الحرفية: «ما أفلاطون، إن لم يكن موسى متكلماً بالأتيكية؟». وهذا قول لا نملك أي دليل على أن نومانيوس قد قاله فعلاً. فالذين ساقوه على لسانه ثلاثة من آباء الكنيسة، وهم على التوالي كليمنضوس الاسكندري في «**الطنافس**»، واوسابيوس القيصري في «**التحضير الانجيلي**»، وثيودورتس القوري في «**الشفاء من ظنون الاغريق**». بل إن اوسابيوس القيصري، الذي ندين له بأطول الشذرات الواصلة إلينا من كتاب نومانيوس **في الخير**، يشير هو نفسه إلى أن ذلك القول ليس من أقوال نومانيوس المباشرة في كتابه **في الخير**، بل هو قول «ينسبه إليه المأثور» مثابةً له على حسن أقواله «عندما يتصدّى لشرح وإيضاح أقوال أفلاطون وأقوال موسى الأقدم من أقواله بكثير».(٥٥) ومما يجعلنا نشك في صحة نسبة ذلك القول إلى نومانيوس أن اسم موسى نفسه لم يكن من مفردات معجمه الشخصي. والدليل أنه في الموضع الوحيد من كتابه **في الخير** الذي يسمي فيه موسى، فإنه لا يسميه كذلك، أي بلفظه العبري، بل يسميه «موسايوس» بلفظه اليوناني وعلى منوال الاسم الذي اشتهر به أحد شعراء الإغريق الأسطوريين. وهو لا يورد هذا الاسم لا في معرض شرح «أقوال أفلاطون» ومقارنتها بـ«أقوال موسى»، ولا في معرض الإشادة بنبي العبريين. بل يكاد

(٥٤) انظر ما قلناه في «**نظرية العقل**» (ص ١٢٥) عن دور المعمل الثقافي للاسكندرية في التوحيد البعدي للغة اليونانية وفي تتريث التراث المكتوب بها.

(٥٥) اوسابيوس القيصري: **التحضير الانجيلي** LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE، طبعة يونانية - فرنسية مشتركة، تحقيق وترجمة جنيفيف فافريل، منشورات سرف، السفر الحادي عشر، باريس ١٩٨٢، ص ١٠٧.

العكس يكون هو الصحيح. فمن يكيل لهم نومانيوس المديح في نصه هم كتبة المعابد المصريين الذين كان لهم «باع طويل في السحر» والذين استطاعوا، بعد أن استنجد بهم الشعب المصري، «أن يضعوا حداً لأدهى البلايا (المصائب السبع) التي استنزلها على مصر موسايوس»، «رأس اليهود الذي كان غدا أقدر الناس على الابتهال لله».(٥٦) وهذا النص لا يدحض فقط أطروحة بويش/الجابري حول «تشبع نومنيوس بالفكر اليهودي» واحتمال كونه هو نفسه «يهودياً»، بل ينم أيضاً عن أن نومانيوس كان أكثر تعاطفاً **مع المصريين منه مع اليهود، وعن إيمانه** - وهو إيمان ترفضه بقوة العقيدة اليهودية - بأن سحر السحرة أقوى فعالية من صلوات الأنبياء. وبالاستناد إلى هذا النص تحدث أحد الباحثين عن «لاسامية نومانيوس» على منوال «لاسامية» ذلك الفيلسوف الأفامي الآخر الذي كانه بوزيدونيوس. وعلى أي حال، فإن الكلام عن «يهودية» نومانيوس، أو على العكس عن «لاساميته»، يبقى ضرباً من التكهن الذي تعوزه الأدلة الدامغة من النصوص. وفضلاً عن ذلك فإنه يمثل خلطاً، وبالتالي **نقلة غير مشروعة إبستمولوجياً**، من مستوى **تاريخ الأديان** إلى مستوى تاريخ الفلسفة. وهذا أصلاً عيب جوهري ترزح تحت ثقله، كما سنرى لاحقاً، كل محاكمة الجابري، **الإبستمولوجية في ظاهرها والايديولوجية في باطنها**، لجميع ضروب «العقل المستقيل» من غنوصية وهرمسية وصابئية ومانوية وأفلاطونية محدثة «بصيغتها المشرقية».

وأياً ما يكن من أمر، فإن إصرار آباء الكنيسة - الواحد عقب الآخر - على «تقويل» نومانيوس بأن معلمه ومعبوده أفلاطون لم يكن إلا ترجماناً يونانياً لموسى، لا يندرج **في سياق بريء ايديولوجياً**، بل في إطار من الصراع التاريخي الشديد الضراوة بين المسيحية الصاعدة والعالم الوثني الآفل

(٥٦) المصدر نفسه، السفر التاسع، تحقيق وترجمة ادوار دي بلاس، باريس ١٩٩١، ص ٢١٥.

الذي كانت الفلسفة تمثّل آخر خط من خطوط دفاعه الايديولوجية. والواقع أن المسيحية الصاعدة، ذات الأصول العامِّية، وجدت خصماً راقياً - من وجهتي النظر العقلية والاجتماعية - في شخص الفلسفة «الوثنية» التي كانت تقوم للنخبة المثقفة في حينه مقام الدين والايديولوجيا معاً. وقد تراوح موقف المسيحية الأولى من الفلسفة بين قطبين: إما التسفيه والهجاء والتعالي باعتبار الفلسفة «سماً يونانياً» و«كفراً وثنياً»، وفي أحسن الأحوال «حكمة بشرية» لا تصمد للمقارنة مع «الحكمة الإلهية» التي تمثلها المسيحية، وإما الإقرار للفلسفة - من موقع أكثر اعتدالاً - بنصابها العلمي، ولكن مع التوكيد على أن الفلاسفة اليونانيين ما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من مقاربة للحقيقة إلا لأنهم انتحلوا مذاهب من تقدمهم من الحكماء والأنبياء الموحى إليهم، من أمثال نوح وابراهيم وموسى وسليمان.[٥٧] وقد كان صائغ نظرية «سرقة الفلسفة» هذه هو القديس كلمينضوس الاسكندري في كتابه **«الطنافس»**. فبعد أن حكى في المجلد الأول منه قول ارسطوبولوس - وهو من فقهاء يهود الاسكندرية في القرن الثاني قبل الميلاد - من أن «فلاسفة اليونان سرقوا مذاهبهم من التوراة»، عاد في المجلد الخامس يؤكد على أن «الفلاسفة اليونانيين يستحقون اسم السرّاق لأنهم أخذوا من موسى ومن الأنبياء مذاهبهم الرئيسية من دون الاقرار بمديونيتهم».[٥٨] وفي هذا المنحى سار طاطيانوس (١٢٠ - ١٧٣م)، المنافح السوري الأصل عن العقيدة المسيحية، بتصويره أفلاطون والفلاسفة على أنهم «منتحلون أغبياء لموسى»، وبتوكيده أن اليونان «لم تنجب إلا أشباه فلاسفة ثرثارين».[٥٩] ومن دون أن

(٥٧) انظر في ذلك كتابنا: **مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.

(٥٨) كليمنضوس الاسكندري: **الطنافس**، طبعة يونانية - فرنسية مشتركة، تحقيق آلان لو بولوك، منشورات سرف، باريس ١٩٨١، المجلد الخامس، باريس ١٩٨١، ص ٤١.

(٥٩) مرسيل سيمون: **حضارة العصر القديم والمسيحية** LA CIVILISATION DE L'ANTIQUITÉ ET LE CHRISTAINISME، منشورات أرتو، باريس ١٩٧٢، ص ١٥١.

يبدي القديس يوستنيانوس (١٠٠ - ١٦٧م)، الفلسطيني الأصل، قدراً مماثلاً من العداء للفلاسفة، فإنه يؤكد هو الآخر على أنهم ما توصلوا إلى ما توصلوا إليه من إدراك الحقيقة إلا لأنهم «وضعوا أنفسهم في مدرسة موسى والتنزيل التوراتي». وليس الفلاسفة في خاتمة المطاف إلا «ناطقين بلسان المسيح قبل أن يبعث المسيح».[٦٠] وإنما في هذا السياق جاء تعاطف اوسابيوس القيصري المعلن مع نومانيوس وتثمينه العالي لما نسبه إليه المأثور من القول بموسوية الاستلهام الأفلاطوني: فعلى هذا النحو بدا نومانيوس وكأنه يؤكد، من داخل معسكر الفلاسفة، دعوى آباء الكنيسة حول الأصل التوراتي للفلسفة وحول مديونية حكماء الاغريق لأنبياء العهد القديم. والواقع أن اوسابيوس ما ساق ما ساقه في **«التحضير الانجيلي»** من شذرات من كتاب نومانيوس **«في الخير»** إلا في معرض إثبات **أقدمية الحكمة المنزلة وتفوقها على الحكمة الوضعية**. والحال أن أكثر ما يلفت النظر في الإخراج الجابري للقصة النومانيوسية هو السكوت التام من قبله عن مرجعية آباء الكنيسة شبه الحصرية بصدد معظم نصوص هذه القصة، ولا سيما منها النص الذي أصاب شهرة في تواريخ الفلسفة حول معادلة: «أفلاطون= موسى الناطق بالأتيكية». والحال أيضاً أن تلك المرجعية وهذه المعادلة تطرحان سؤال **المركزية المسيحية** في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ الأديان، جنباً إلى جنب مع سؤال **المركزية الأوروبية**. وبما أن هذا السؤال هو المهم في محصلة الحساب، فلنطوِ صفحة **ركام** الاغلاط المعرفية والتاريخية الذي ترزح تحته الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية لنحصر اهتمامنا الآن **بالوظيفة الايديولوجية** التي تؤديها هذه الإبستمولوجيا، بصورة شعورية أو لا شعورية، في إعادة إنتاج المركزية المزدوجة، الأوروبية - المسيحية، فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة، أي **بتاريخ العقل** في خاتمة المطاف، وفي الترويج لها

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

وتبيئتها داخل الثقافة العربية المعاصرة.[٦١]

العقلانية اليونانية والإلهيات الشرقية

من منظور هذه المركزية المزدوجة لا عجب أن يكون الجابري، في إخراجه للقصة النومانيوسية، قد اعتمد مرجعية يتيمة، متقادماً عليها الزمن، تتمثل بمقالة بويش عن «نومانيوس الأفامي والثيولوجيات الشرقية». فبويش، بين سائر مؤرخي الأديان في أواسط القرن العشرين، هو أشدهم تطرّفاً في تغريب العقل باسم «العقلانية اليونانية» وفي تشريق اللامعقول باسم «الالهيات الشرقية».

فمنذ فاتحة مقالته يعلن أن هدفه «دراسة تأثير الشرق على الفلسفة اليونانية»، وأن «فكر نومانيوس» يقدم حالة نموذجية لدراسة هذا التأثير بحكم تشبعه بـ«المؤثرات الشرقية»، وبحكم انتمائه إلى أفامية، أحد المنابع الرئيسية «للهلينية المتشرِّقة» وللأفلاطونية المحدثة «المحوّلة إلى عرفان شرقي». وباستثناء التلميح إلى «يهودية نومانيوس»، أو على الأقل «ساميته»، فإن الدليل الرئيسي على «مشرقية» نومانيوس يجده في التصريح المنسوب إليه - من قبل أوسابيوس القيصري دوماً - والداعي بموجبه إلى الرجوع، فيما يتعلق بمسألة الإلوهية، ليس إلى أقاويل أفلاطون وحده، ولا حتى فقط إلى تعاليم فيثاغورس من قبله، بل كذلك إلى «الشعوب ذات السمعة المجيدة» من «براهمانيين ويهود ومجوس ومصريين» لمقارنة «أسرارها وعقائدها وطقوسها» وإعادة تفسيرها «بالتوافق مع مبادىء أفلاطون». وبعد تحليل

---

(٦١) إن إعادة الانتاج هذه يمكن توصيفها بأنها شعورية بقدر ما أن مسعى المركزية الأوروبية إلى تغريب المعقول وتشريق اللامعقول يترجّع صداه في مشروع الجابري المعلن لقسمة العقل العربي الاسلامي إلى برهان مغربي وبيان وعرفان مشرقيين. ولكنها تبدو لنا بالمقابل لاشعورية بقدر ما أن الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية تستبطن أيضاً، من حيث لا تدري ولا تقصد، أطروحات تلك المركزية عينها بصيغتها المسيحية.

مقتضب لما يسميه بويش بـ«ثنائية هذا السامي الجذرية»، أي القول بإلهين متعارضين تعارض العقل والمادة، والخير والشر، يؤكد أن هذه الثنائية «تضع إصبعنا على الأصل الشرقي لتأويل نومانيوس»، أي اليهودية المتهلينة بصيغتها الفيلونية و«الديانة الفارسية وأساطير مصر». ولا يتردد بويش في أن يجزم بأن هذه الثنائية المشرقية المصدر، القائمة على التمييز الجذري بين إله متعالٍ خيّر وإله صانع شرير، تمثل «نوعاً من جسم غريب في فكر نومانيوس الذي يبقى، أو يزعم أنه يبقى يونانياً خالصاً». آية ذلك أن نومانيوس شرقي، سامي، آسيوي، وبصفته كذلك فهو «نهم إلى الإيمان». ومن هنا محاولته ضم أفلاطون إلى فيثاغورس - الذي كان بعض المأثور يعتده نبياً موحى إليه - وضم الاثنين إلى «الغنوص الشرقي». فإيمانية نومانيوس هي التي جعلته يضطلع بدور حصان طروادة الذي منه تسلل الغنوص الشرقي ليقتحم الفلسفة اليونانية من داخلها. والحال أن «الروح اليوناني» ما كان له أن يقبل بـ«نزعة نومانيوس المشرقية» هذه، أي «ثنائيته ذات الأصل الغنوصي». ولهذا كان من المحتم أن يتصدى له أفلوطين، ذلك المؤسس الثاني للأفلاطونية المحدثة «بصيغتها المغربية». فنومانيوس، المنافح على حد ادعائه عن العقيدة القويمة الأفلاطونية، «أعطى المثل السيىء» إذ يمم، في مسعاه إلى استكمال تعاليم أفلاطون وفيثاغورس، شطر «الشعوب التي ترى قبل غيرها إشراقة الشمس». فهو ليس مجدد الأفلاطونية، بل «مُغَوْنِصها». والأرجح أن أولئك الغنوصيين الغامضين الذين كانوا يترددون على مدرسة أفلوطين في روما والذين وجه إليهم هذا الأخير انتقاداً مرّاً في آخر رسائل تساعيته الثانية، ما كانوا إلا «ورثة مباشرين لنومانيوس وتلامذة متكونين على مذهبه». وإنما «من خلالهم استشعر أفلوطين الخطر الذي يمكن أن تشكله الاتجاهات النومانيوسية على عقائد الفلسفة اليونانية». كما من خلالهم أدرك - يختم بويش بالقول - «ضرورة تنظيم نوع من **الدفاع عن الغرب في مواجهة ذلك الغزو الآتي من الشرق**»، وهو الغزو الذي كان نومانيوس أول من فتح الأبواب أمامه وكان

الغنوص - والمانوية من بعده - أبرز طلائعه».[62]

والجابري، إذ يخصص أربع صفحات بتمامها من **تكوين العقل العربي**، لعرض نظرية بويش هذه، لا يفعل أكثر من أن يتبناها بحذافيرها، بلا أي تحفّظ نقدي، وحتى بلا تنويه بالتحفّظ الذي كان أبداه بويش نفسه في إشارته في المقدمة التي وضعها عام ١٩٧٢ لكتابه «**بحثاً عن الغنوص**» إلى تراجعه عن بعض أطروحات مقالته التي كان كتبها عام ١٩٣٤ عن «نومانيوس الافامي والثيولوجيات الشرقية». والواقع أن الإضافة الوحيدة التي يأتي بها الجابري من عندياته هي تعزيزه شهادة بويش بشهادة الشهرستاني في التمييز الذي كان أقامه في **الملل والنحل** بين «الحكماء السبعة»، المتقدمين تاريخياً على أرسطو بدءاً بطاليس وانتهاء بأفلاطون، وبين «المتأخرين»من أساطين حكمة اليونان «الذين تلوهم في الزمان وخالفوهم في الرأي بدءاً بأرسطو وانتهاء بالشيخ اليوناني (أفلوطين). ففي نظر الجابري أن تمييز الشهرستاني هذا بين الأوائل والأواخر من حكماء اليونان حاسم الأهمية لأنه يعزز، من داخل التراث العربي الاسلامي هذه المرة، ما كان «أشار إليه بويش من رفض العقلانية الاغريقية، ممثلة في أفلوطين وأتباعه، لعرفانية نومينيوس وإلهياته المشرقية». ذلك أن «تصنيف الشهرستاني لأفلوطين ضمن أتباع أرسطو لم يكن صدفة ولا خطأ، فإن تسميته بـ «**الشيخ اليوناني**» تسمية لها مغزاها في هذا السياق. **فأفلوطين كان «يونانياً» بمعنى أنه كان مناهضاً للغنوص المشرقي صادراً في ذلك عن روح عقلانية اغريقية**». ويختم الجابري تدخله الجانبي هذا على نص بويش بالعودة إلى توكيد انتمائه اللامشروط إلى أطروحته المركزية قائلاً بالحرف الواحد: «لقد انتقد أفلوطين في تساعاته الغنوصيين لكونه «لا يتقيدون بالمنهج الهليني» معلناً بذلك انفصاله عن نومينيوس وعرفانه. وإذا كان أفلوطين قد استمد كثيراً من آرائه من فلسفة

(٦٢) **بحثاً عن الغنوص**، م١، ص ٢٥-٥٤. والتسويد منا.

نومينيوس كما اتهمه بذلك تلامذته، فإن مما لا شك فيه هو أن أفلوطين عرض تلك الآراء بطريقة إغريقية، أي بواسطة «البرهان» وليس بادعاء «العرفان».[63]

إن الآلية التي تشتغل بها الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية لتبيئة المركزية الأوروبية تتلبس هنا شكلها الأكثر طرافة وتطرّفاً معاً. فالشهرستاني لم يسمِّ أفلوطين بـ«الشيخ اليوناني» ولم يدرجه في عداد أتباع أرسطو - لا أفلاطون - «صدفة أو خطأ»، بل فعل ذلك عامداً متعمداً وعن وعي تام منه بأن أفلوطين كان «يونانياً» وتام الانتماء إلى العقلانية الاغريقية التي بلغت أرقى أشكالها مع أرسطو، وعلى طرفي نقيض بالتالي مع نومانيوس وعرفانه المشرقي. والواقع أن هذه الفرضية تجهل أو تتجاهل أن الشهرستاني، المتوفى سنة ٥٤٨هـ، لم يكن هو أول من سمى أفلوطين بـ «الشيخ اليوناني». فقد سبقه إلى ذلك عديدون، ومنهم، بصورة خاصة، أبو سليمان السجستاني، المتوفى سنة ٣٧١هـ، في **صوان الحكمة**. بل إن ما يورده الشهرستاني من حكم «الشيخ اليوناني» وأقواله في **الملل والنحل** لا يعدو أن يكون نسخة طبق الأصل - بكل ما في الكلمة من معنى - مما أورده السجستاني في **صوان الحكمة**[64]. ثم إن أفلوطين لم يُسمَّ «الشيخ اليوناني» عند من سماه بهذا الاسم من مؤرخي الأقوال في التراث العربي الاسلامي توكيداً منهم على «يونانيته»، أي تَجَوْهُره بـ «العقلانية الاغريقية» حسب فرضية الجابري، بل جهلاً منهم باسمه وهويته الحقيقيين من جراء تلك الملابسة الكبرى التي أحاطت بنقل بعض تاسوعاته إلى العربية منحولة على أرسطو تحت عنوان **أثولوجيا**. فقد كان لا بد أن يبقى اسم أفلوطين مجهولاً حتى

(٦٣) **تكوين العقل العربي**، ص ١٧٣. والتسويد من الجابري.

(٦٤) قارن الصفحات ٧٢ - ٧٧ من كتاب «**الملل والنحل**» بهامش«**الفصل في الملل والأهواء والنحل**» لابن حزم (طبعة دار المعرفة المصورة عن طبعة القاهرة) مع الصفحات ١٩٦ - ١٩٨ من «صوان الحكمة» (طبعة طهران ١٩٧٤، تحقيق عبد الرحمن بدوي).

يبقى كتاب **أثولوجيا** منسوباً إلى أرسطو. وما كان لاسمه أن يعرف عن طريق أي كتاب آخر لأن تعليمه كان شفهياً؛ وباستثناء **التاسوعات** لم يخلف تراثاً مكتوباً.

وهذا لا يعني أن «أفلوطين غائب تماماً عن الفضاء الفلسفي في الاسلام» كما يؤكد الجابري.[٦٥] فعدا عن حضوره الطاغي في الفلسفة العربية الاسلامية من خلال كتاب **اثولوجيا** الذي لعب دوراً حاسماً في تكوين «الافلاطونية المحدثة العربية»، فقد كان حاضراً أيضاً باسمه الحقيقي. فقد سماه الرازي في ال «مقالة فيما بعد الطبيعة» باسم «فلوطينس»، وكذلك فعل ابن النديم في **الفهرست**، في حين سماه القفطي في **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** باسم «فلوطين». وبالإضافة إلى هذه المصادر الثلاثة، فإن أدق إشارة إلى أفلوطين قد وردت لدى نماسيوس الحمصي (مطلع القرن الخامس للميلاد) في كتابه **في طبيعة الانسان** الذي كان من أبكر المؤلفات التي نقلت من اليونانية إلى العربية والتي لعبت دوراً مبكراً أيضاً في تمهيد التربة العربية الاسلامية لاستقبال الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية على حد سواء. فأسقف حمص السرياني هذا لم يسمِّ أفلوطين باسمه فحسب، بل سمّى أيضاً معلمه الاسكندراني امونيوس، وكذلك نومانيوس الافامي نفسه. وقد سماه لمرتين على التوالي في معرض تعريف النفس وبيان خلاف الفلاسفة حول جوهريتها وقابليتها للقسمة. فضداً على رأي أرسطوطاليس الذي أكد أن «النفس ليست بصميم»، أورد رأي الفلاسفة الذين «يزعمون أنها صميم»، وخص بالذكر «قول امونيوس معلم بلطينوس وقول نومينيوس».[٦٦] وفي

(٦٥) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٥. وهذه فرضية كان قد صاغها عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه «**أفلوطين عند العرب**» نقلاً عن عدة من المستشرقين، وفي مقدمتهم هاربريكر.

(٦٦) **سر الخليقة وصنعة الطبيعة**، وفي ذيله كتاب **في طبيعة الانسان**، تحقيق اورسولا وايسر، =

فقرة تالية، وفي معرض الإشارة إلى أن أفلاطون «لم يكن يسمي الجسد والنفس حياً»، قال: «وقد فسّر هذا القول وبيّنه امونيوس معلم أفلوطينوس».[٦٧]

وكما أن تسمية الشهرستاني لأفلوطين بـ«الشيخ اليوناني» لا تنم عن قصد واعٍ لإدراجه في عداد الرواد «المغربيين» لـ«العقلانية الاغريقية»، كذلك فإن اعتباره إياه تلميذاً لأرسطو، لا لأفلاطون، لا ينمّ إلا عن «خبط» هو أصلاً كثير في كتابه عن **الملل والنحل**. فعندما ميّز بين الفلاسفة قبل أرسطو والفلاسفة بعد أرسطو، فإنه لم ينجز «فتحاً ابستمولوجياً» كما يفترض الجابري، بل خلط خلطاً شنيعاً بين الأوائل وبين من كان المأثور اليوناني يعدهم من «الحكماء السبعة»، أي الحكماء الذين مارسوا فعل التفكير قبل أن توجد الفلسفة كفلسفة. فقد سمى «الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة» (تاليس الملطي وانكساغورس وانكسيمانس وانبذكالس وفيتاغورس وسقراط وأفلاطون»)، ولم يكن فيهم من «الحكماء السبعة» بالفعل سوى طاليس الملطي.[٦٨] وعندما انتقل إلى تعداد «الحكماء الذين تلوهم في الزمان وخالفوهم في الرأي» فقد خَبَط خبطاً أكبر إذ جمع في قائمة واحدة «أرسطوطاليس ومن تابعه على رأيه مثل الاسكندر الرومي والشيخ اليوناني وديوجانس الكلبي وغيرهم، وكلهم على رأي أرسطوطاليس (كذا!) في

= منشورات معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٧٩، ص ٥٤٤. والدليل على قدم ترجمة هذين الكتابين - اللذان ستعاد ترجمتهما لاحقاً - هو أن المصطلح الفلسفي فيهما لم يكن قد استقر. فالجوهر يترجم هنا بـ «الصميم».

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٤. والاختلاف في لفظ اسم أفلوطين بين «بلطينوس» كما في النص الأول و«أفلوطينوس» كما في النص الثاني إنما تعود مسؤوليته إلى اجتهاد المترجم القديم.

(٦٨) بصدد أسطورة الحكماء السبعة والاختلاف في تحديد أسمائهم، انظر: **تاريخ الفلسفة** لألبير ريفو، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٣٥. وانظر كذلك محاورة **فادن** لأفلاطون (20 E) حيث يسمي صولون «أحكم الحكماء السبعة».

المسائل التي نوردها عن القدماء».[٦٩]

أقل ما يمكن قوله إذن أن الشهرستاني لا يقدم، وغير مؤهل لأن يقدم، أي شهادة **من داخل التراث العربي الاسلامي** على صحة الفرضية الأوروبية النزعة لمؤلف مقالة «نومانيوس الافامي والثيولوجيات الشرقية» حول **نصاب عقلاني مكرَّس لأفلوطين «المغربي» في مواجهة** نومانيوس «المشرقي» اللاعقلاني. فلا الثقافة العربية الاسلامية ولا الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية عرفتا مثل ذلك التمييز الإبستمولوجي بين غرب عقلاني وشرق لاعقلاني، وإنما الحداثة الأوروبية، بما لابسها من نزوع إلى التمركز على الذات، هي التي اصطنعت مثل ذلك التمييز الذي وجد في شخص مؤلف **«البحث عن الغنوص»** واحداً من أشد المنافحين عنه غلواً، وفي شخص صاحب مشروع **نقد العقل العربي** واحداً من أشد المروِّجين له حماسة في الحقل التداولي للثقافة العربية المعاصرة التي باتت على هذا النحو محاصرة بين نارين: **نار الاستشراق الخارجي ونار الاستشراق الداخلي**.

ولكن ينبغي هنا أن نحذر منطق المماثلة السهل. فبويش في محصلة الحساب مؤرخ أديان، وما كان له أن يتلبس دور المستشرق إلا بقدر ما ألبسه إياه الجابري. وصحيح أنه كان يصدر، في تأريخه للثيولوجيات الموصوفة بأنها شرقية، ولا سيما منها الغنوصية والمانوية، عن نزعة مركزية

(٦٩) **الملل والنحل** بهامش «الفصل»، ج ٣. ص ٣٧. والواقع أن عدوى هذا «الخبط» قد انتقلت إلى مؤلف **«تكوين العقل العربي»**نفسه. فعندما استشهد بنص الشهرستاني هذا فتح قوساً ليشير من عندياته بأن المقصود بالاسكندر الرومي «الاسكندر الافروديسي» **(ت.ع. ع،** ص ١٥٦). والحال أن نص الشهرستاني لا يقبل أي لبس من هذا المنظور. فقد تولى بنفسه تعريف الاسكندر الرومي - وليس الافروديسي كما يتوهم الجابري - بأنه «هو ذو القرنين الملك، وليس هو المذكور في القرآن، بل هو ابن فيلفوس الملك... سلمه أبوه إلى أرسطوطاليس الحكيم، فأقام عنده خمس سنين يتعلم منه الحكمة والأدب» **(الملل والنحل**، ج ٣، ص ٦٣).

أوروبية. ولكن لا ننسَ أن النزعة المركزية، أياً كانت صفتها، هي خطاب موجه إلى الذات، لا إلى الآخر. وهي لا تنقلب إلى استشراق إلا بقدر ما يستبطنها الممثلون الثقافيون لهذا الآخر ويعيدون إنتاجها برسم الاستهلاك الداخلي. وهذا بالضبط ما يفعله الجابري في تبيئته غير المسبوق إليها في الساحة الثقافية العربية لأطروحات بويش، من دون أن يشير لا إلى تراجع بويش عن بعض منها، ولا على الأخص إلى النقد والنقض الذي كانت تعرضت له هذه الأطروحات من قبل باحثين غربيين آخرين.

وبالفعل، إن أكثر ما يلفت النظر، في قراءة الجابري الاستبطانية لبويش، إهمالها التام، فيما يتعلق بالقصة النومانيوسية والأفلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية»، لأطروحات ذلك الشريك الآخر لبويش في التأريخ للأديان الذي كانه فستوجيير.

وأغرب ما في هذا الإهمال أن الجابري كان حصر بنفسه مرجعيته، فيما يتعلق بتاريخ «اللامعقول» بهذين الباحثين المتجايلين[٧٠]: بويش (١٩٠٢ - ١٩٨٦) وفستوجيير (١٨٩٨ - ١٩٨٢). ففي معرض شكواه من أن «تاريخ اللامعقول العقلي في الثقافة العربية الاسلامية» هو أكثر «ما يهمله تاريخ الفلسفة في الاسلام وما يسكت عنه تاريخ الفلسفة الرسمي الأوروباوي النزعة» يتساءل: «إلى أين سنتجه؟». وجواباً عن هذا التساؤل يضيف حالاً: «من حسن حظنا أن أبحاثاً حديثة نسبياً، تنتمي رسمياً في الثقافة الأوروبية إلى تاريخ الأديان - [يتعلق الأمر أساساً بدراسة فستوجيير عن الهرمسية ودراسة بويش عن الغنوصية] - تسعفنا بعض الشيء فيما نحن بصدد البحث عنه... فهي تقدم لنا من جهة دراسة علمية وافية عن الهرمسية وتاريخ تشكلها ومضمونها الديني والفلسفي و«العلمي»، كما تضع أمامنا من جهة

(٧٠) نستخدم هذا التعبير هنا بالمعنى المفهومي الذي أعطاه إياه الباحث العراقي سيّار الجميل في كتابه: **المجايلة التاريخية**، منشورات الأهلية، عمان ١٩٩٩.

أخرى صورة واضحة عن الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية». [(٧١)]

ولكن ما يكاد الجابري يجمع على هذا النحو بين الباحثين المتجايلين حتى يعود إلى التفريق بينهما: ففي ما يختص بالأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية سيرجع إلى بويش حصراً، وفي ما يتعلق بالهرمسية سيرجع إلى فستوجيير حصراً، مع السكوت عن النقد الجذري الذي وجهه فستوجيير إلى أطروحة «الصيغة المشرقية» المزعومة للأفلاطونية المحدثة.

وبالفعل إن الصفحات التي يفردها فستوجيير من دراسته الكبيرة عن الهرمسية لنومانيوس ونزعته المشرقية المفترضة لا تقلّ، من حيث الحجم، طولاً عن تلك التي اختصه بها بويش في مقالته العائدة إلى عام ١٩٣٤. ومن دون أن يهمل فستوجيير القول المشهور المنسوب إلى نومانيوس بضرورة الرجوع، في كل ما يتعلق بالإلهيات، إلى الشعوب القديمة «ذات السمعة المجيدة»، التي «ترى قبل غيرها إشراقة الشمس»، فإنه يؤكد أن إلهيات نومانيوس قابلة بتمامها للتفسير بالرجوع، لا إلى الديانات الشرقية، بل إلى الثيولوجيات الأفلاطونية حصراً. فالمصدر اليتيم لنومانيوس في إلهياته، وتحديداً منها ما يتعلق **بالإله المجهول**، هو أفلاطون: أفلاطون محاورة **«طيماوس»** كما أفلاطون **«الجمهورية»**. ففستوجيير يجزم بأن نومانيوس «يجري استدلالاته العقلية بصفته تلميذاً جيداً لأفلاطون»، وهذا بالاستناد، لا إلى روحانية «الحكمات الشرقية»، بل إلى «المنهج البرهاني الخالص المستعمل في المدارس [اليونانية]». [(٧٢)] ثم يضيف القول: «لا حاجة للبحث

(٧١) **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٦. والعبارة الموضوعة بين قوسين جاءت في الهامش (ص ١٨٤).

(٧٢) أ. ج. فستوجيير: **وحي هرمس المثلث العظمة** LA RÉVÉLATION D'HERMÈS TRIMÉGISTE، طبعة «الآداب الجميلة» المصورة عن طبعة «غابالدا» الثانية (١٩٥٠)، باريس ١٩٩٠، المجلد الرابع، ص ١٣١.

هنا عن نماذج شرقية... فأفلاطون موجود ههنا، وهو يكفي، أفلاطون الذي نحوز مئة شهادة على أنه هو المقروء، وعلى أنه هو المعلم الذي يتتلمذ عليه التلاميذ، وعلى أنه هو المعدود سيد كل حكمة بلا منازع». [(٧٣)]
ويرى فستوجيير أن التلبيس على نومانيوس بصفة «المشرقية» يجد تفسيره في أسباب ثلاثة: ١ - فنومانيوس يحمل في اسمه بالذات علامة انتمائه إلى الشرق: فهو من افامية، فإذن لا مناص من أن يكون إلهه آتياً من الشرق؛ وهذا - كما يقول فستوجيير - «وهم عجيب». ٢ - ونومانيوس قد تحدث عن ضرورة الرجوع إلى شعوب الشرق القديمة «ذات السمعة المجيدة»، وهذا حديث عادم الدلالة ابستمولوجياً، لأنه محض تعبير شكلي عن «موضة» كانت رائجة في العصر تقول بضرورة الرجوع إلى «الحكمات الأعجمية» LES SAGESSES BARBARES التي «كانت لها هيبتها بحكم عتاقتها». ٣ - مفهوم «العقل الإلهي» الذي تداوله نومانيوس بالمقابلة مع «العقل البشري» مما جعله يبدو «مشرقياً» أكثر منه يونانياً، علماً بأن مثل هذا التمييز بين العقلين، النوس واللوغوس، هو من صنيع أفلاطون. و«كل خطأ المدرسة المشرقية يعود إلى أنها لم تتعرف القيمة الخاصة للنوس الأفلاطوني». [(٧٤)]

وقد تكون هذه النقطة الأخيرة بحاجة إلى مزيد من التفصيل، ولا سيما أن الجابري يجعل من مقولة «الإله المجهول» - ودوماً بالاستناد إلى بويش - واحداً من أحجار الزاوية في بناء أخيولته عن الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية ممثلة بـ«نبيّها» نومانيوس. فعنده أن «الإله غير المعلوم الذي لا يمكن الإخبار عنه بشيء ولا وصفه بشيء» كما «قالت به اليهود» هو القالب الذي صبّت فيه «فكرة الإله المتعالي، إله الغنوصيين» الذي «لا يدرك بالعقل» ولا يستدل عليه بتأمل «الكون ونظامه» ولا تتحصل المعرفة به «بالاستقراء

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩ و١٣١ و١٣٢ على التوالي.

والاستدلال واستعمال الرموز والإشارات».[٧٥] ويغلو الجابري في تقييم الأهمية الإبستمولوجية لمقولة «الإله المجهول» إلى حد يعتبر معه أنه لو أمكن تكشيف جميع قسمات اللامعقول بتياراته الهرمسية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية في قَسَمَة واحدة لكانت هي التأكيد على «عجز العقل البشري عن تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبّر الكون. . . وعن إدراكه والبرهنة عليه بالمنطق».[٧٦] والحال أن فستوجيير، الذي أفرد المجلد الرابع بتمامه من مصنَّفه الموسوعي: **وحي هرمس المثلث العظمة** لمعالجة قضية «الإله المجهول والغنوص»، هو من يفيدنا أن التمييز بين إله يدرك بالعقل من خلال تأمل الكون ونظامه وإله متعالٍ ينِدّ عن الوصف ولا يقع تحت إدراك العقل هو تمييز **غير مشروع معرفياً**، وذلك بقدر ما يريد أن يوحي بأن الإله الأول المعقول هو «إله يوناني» بينما الإله الثاني اللامعقول واللامعلوم ليس له أن يكون يونانياً، ولا مناص بالتالي من الافتراض بأن فكرته «**مشرقية المصدر**».[٧٧]

فالإلهان، كلاهما، أفلاطونيان. فإله أفلاطون في **فادن** لا يتطابق تمام المطابقة وإلهه في**طيماوس**. والكتابات الأفلاطونية تتسع للتأويلين كليهما. وسواء أقال نومانيوس بأن الله يُعرف بالعقل أو لا يعرف بالعقل، فإنه لا يشذ بذلك عن مدرسة أفلاطون، لأن موضع الالتباس ههنا ليس مفهوم الله، بل مفهوم العقل نفسه. فالعقل العاجز عن إدراك الله هو العقل المنطقي، **اللوغوس**، المشدود الوثاق إلى الحسيات وأوهام الكهف. ولكن العقل الذي هو فوق المنطق، والمتجرد عن الحسيات، والمشغوف بعالم المُثُل، وبكلمة واحدة العقل ذو الطبيعة الإلهية،**النوس**، قادر على تعقل الله. ويختم

---

(٧٥) **تكوين العقل العربي**، ص ١٥٤ و١٥٩ و١٧٢ على التوالي.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩ - ١٦١.

(٧٧) **وحي هرمس المثلث العظمة**، مصدر آنف الذكر، م ٤، ص ١.

فوستوجيير محاججته - في معرض الرد على إ. نوردن مؤلف كتاب «**الإله المجهول**» (١٩١٣) الذي أعطى إشارة الانطلاق لكل «المدرسة المشرقية» التي كان بويش نفسه من خرِّيجيها - بالقول: «إنني لا أرى هنا ما يؤيد الرأي القائل بأن الفكرة «الشرقية» عن الإله المجهول الذي قال به الغنوصيون ونومانيوس، وفي وقت لاحق أبروقلس، تتعارض والفكرة الأفلاطونية عن إله «ينِدُّ عن الوصف ولا يدرك بالعقل» حسب صيغة ألبينوس.[٧٨] فلا خلاف البتة بصدد هذه النقطة، في نظري، بين ألبينوس ونومانيوس. فتعليم ألبينوس يقوم على أن الوصول إلى الله لا يكون إلا بمنهج المماثلة (قياس الشبه). وهذا المنهج عينه متضمن في مقولة نومانيوس عن **التعالي**: فالله متعالٍ بمعنى أنه ينِدُّ عن كل تحديد، وأنه لا يتأتى لأي مفهوم متناهٍ أن يحيط به؛ فليس من شيء يشابهه أو يقاربه؛ ومسكنه إنما في صحراء الفكر. وبما أن الله لا حد له ولا اسم، فهو لا يقع تحت المعرفة المنطقية. ولكن هناك، ما فوق المنطق، العقل؛ وما فوق اللوغوس، النوس الذي هو في كل المأثور الأفلاطوني ملكة فوق عقلية تسمح برؤية الإلهي وملامسته».[٧٩]

قد يرد الثنائي بويش/الجابري هنا بأنه حتى إذا كان **الإله المجهول** ذا أصول أفلاطونية، فإن ذلك لا يمنع أن يكون هو الذي صار «إله الغنوصيين»، وبأن تخرُّج نومانيوس من المدرسة الأفلاطونية ليس بذاته ضمانة لعدم تغونصه. وقد يضيفان بأن هذا التغونص يمكن أن تشهد عليه قرينتان: ١ - كون أفلوطين قد كتب ضد نومانيوس، أو على الأقل ضد أتباعه، الرسالة التاسعة من تاسوعته الثانية المعنونة، بالضبط، بـ«**الرد على الغنوصيين**»؛ ٢ - كون نومانيوس قد صدر في إلهياته، على منوال سائر

---

(٧٨) ألبينوس الازميري: واحد من أكثر الشراح الأفلاطونيين تمسكاً بمذاهب «المعلم الإلهي» في القرن الثاني للميلاد.

(٧٩) **وحي هرمس المثلث العظمة**،م ٤، ص ١٣١-١٣٢.

الغنوصيين، عن «ثنائية صميمة لا يمكن تجاوزها».[٨٠]

فلتكن لنا إذن وقفة عند هاتين القرينتين الافتراضيتين.

نومانيوس وأفلوطين: خصمان أم حليفان في معركة مشتركة؟

لقد وجدنا بويش يرجح أن أولئك الغنوصيين الغامضين الذين انتقدهم أفلوطين في آخر رسائل تاسوعته الثانية هم «ورثة مباشرون لنومانيوس»، و«من خلالهم استشعر أفلوطين الخطر الذي يمكن أن تشكله الاتجاهات النومانيوسية على عقائد الفلسفة اليونانية». ولهذا بادر ينظم «الدفاع عن الغرب» لمواجهة «الغزو الآتي من الشرق».

وقد وجدنا الجابري يستعيد معطيات هذا التأويل البويشي لفحوى رسالة أفلوطين في «الرد على الغنوصيين» بقوله: «لقد انتقد أفلوطين في تساعاته الغنوصيين لكونهم «لا يتقيدون بالمنهج الهليني»، معلناً بذلك انفصاله عن نومينيوس وعرفانه. وإذا كان أفلوطين قد استمد كثيراً من آرائه من فلسفة نومينيوس كما اتهمه بذلك تلامذته، فإن مما لا شك فيه هو أن أفلوطين عرض تلك الآراء بطريقة اغريقية، أي بواسطة «البرهان»، وليس بادعاء «العرفان».

الجلد إذن جلد نومانيوس، ولكن الصوت صوت أفلوطين!

نقول ذلك ونحن نستحضر في ذهننا القصة التوراتية عن عيصو الراعي الذي اشترى منه أخوه يعقوب جلده ليتنكّر به وليستحصل على حق البكورية بدلاً منه ولينال بركة الأب إسحق الذي كان فقد بصره بعد أن طعن في السن.

والواقع أن قصة انتحال أفلوطين لنومانيوس - التي يتلذذ الجابري بروايتها لمرتين على التوالي - تحتاج منا إلى وقفة سريعة لتفكيكها.

(٨٠) **تكوين العقل العربي**، ص ١٧٢.

فتهمة الانتحال لم ترد بقلم أحد من القدامى سوى فرفوريوس، تلميذ أفلوطين الوفي، في السيرة التي وضعها عن «**حياة أفلوطين**». ولكنه ما أوردها إلا ليطعن فيها. وخلافاً لما يكتبه الجابري فإن التهمة لم تأتِ من روما ومن تلامذة أفلوطين أنفسهم. بل جاءت من أثينا ومن خصوم أفلوطين، وفي أرجح الظن غيرة منه وحسداً له على كثرة المستمعين الذين كانوا يترددون على مدرسته.

في ذلك يقول فرفوريوس: «لما كان جماعة اليونان قد زعموا أن أفلوطين نهب تعاليم نومانيوس، ولما كان طروفون الرواقي الأفلاطوني قد أوصل هذا الخبر إلى أماليوس، بادر هذا الأخير - [وكان يحفظ عن ظهر قلب معظم كتابات نومانيوس] - يصنف كتاباً جعل عنوانه: «**في الفرق بين مذاهب أفلوطين ونومانيوس**» وأهداه إليّ».[٨١]

إذن فليس «تلامذة أفلوطين» هم من اتهموه بالسرقة، بل هم على العكس من تصدّوا لرد هذه التهمة عنه. وهذا تفصيل تاريخي قد لا يكون له بحد ذاته أهمية كبيرة. ولكن له، في السياق الذي نحن فيه، دلالته. فليس «الغنوصيون» من تلامذة أفلوطين ومن أتباع نومانيوس هم الذين كالوا لـ«الشيخ اليوناني» تلك التهمة كما يوحي نص الجابري في مسعاه إلى تثبيت

(٨١) فرفوريوس: **حياة أفلوطين**، مصدر آنف الذكر، ص ١٥٩. وما دمنا هنا بصدد الحديث عن «مغرب» و«مشرق» بالمعنى الذي تعطيه لهذين التعبيرين الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية، فلنورد الطرفة التالية. ففرفوريوس يذكر أن أماليوس أهداه كتابه لا باسمه الدارج: فرفوريوس، بل باسم «باسيليوس». ويوضح فرفوريوس أن مرد هذه المفارقة إلى أن اسمه الحقيقي بلغة بلاده (= الآرامية) هو «ملكو»، أي الملك، وأن أماليوس كان مخيّراً في أن يترجم اسمه إلى اليونانية إما بالمعنى فيقول: «باسيليوس» (أي الملك باليونانية)، وإما باللفظ فيقول «يمليخوس». وهذا الحل الأخير هو ما ارتآه يمليخوس نفسه لأن اسمه الأصلي هو الآخر «ملكو». وعليه - وهذه إضافة من عندنا - لا عجب أن يكون الاسم الأصلي لنومانيوس الأفامي هو «النعمان»، كما كان نوّه بذلك أحمد بيضون في مقالة له في مجلة «الفكر العربي» عام ١٩٨٠.

تهمة «الغنوصية» على نومانيوس. ومن ثم فإنه محض **تأويل تلفيقي** - لا سند له من واقع تاريخي أو نص - أن يقال لنا إن أفلوطين ما انتقد الغنوصيين إلا ليعلن «انفصاله عن نومينيوس وعرفانه»، وإنه وإن يكن قد سرق آراء نومينيوس فقد عرضها على «الطريقة الاغريقية» البرهانية، لا على الطريقة «المشرقية» العرفانية.

ونحن لا ننفي بالطبع احتمال وجود تشابهات بين مذهب نومانيوس ومذهب أفلوطين: فكلاهما ينتمي إلى حركة فكرية واحدة هي حركة بعث الأفلاطونية وتجديدها في القرنين الثاني والثالث للميلاد. وأما وحدة انتمائهما المدرسي هذه فتنهض عليها قرائن ثلاث: أولاها أن أفلوطين نفسه كان، بشهادة فرفوريوس، «يقرِّئ في مدرسته شروح نومانيوس» إلى جانب شروح عدَّة من الأفلاطونيين والمشائين[٨٢]؛ وثانيتها أن أماليوس، الذي داوم على حضور تعليمه أربع وعشرين سنة متوالية وكان مرشحاً لأن يخلفه على رئاسة مدرسة روما، كان - بشهادة فرفوريوس أيضاً - «يجمع وينسخ جميع كتابات نومانيوس تقريباً ويحفظها عن ظهر قلب أو يكاد[٨٣]»؛ وثالثتها أن جميع الممثلين اللاحقين للأفلاطونية، بدءاً بفرفوريوس نفسه ومروراً بيمليخوس وانتهاء بأبروقلوس وسوريانوس ويحيى النحوي، ما كانوا يأتون في كتاباتهم بذكر نومانيوس إلا مقروناً باسم أفلوطين توكيداً منهم على ما بينهما من تقارب وتمايز معاً في شرح مذاهب «المعلم الإلهي» أفلاطون.[٨٤]

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إذا لم يكن «الغنوصيون» الذين انتقدهم أفلوطين هم «أتباع نومانيوس» و«ورثته المباشرين» على ما تفترض

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٨٤) من الممكن مطالعة نصوص هؤلاء الممثلين اللاحقين للأفلاطونية المحدثة في **«شذرات نومانيوس»** التي جمعها وترجمها إدوار دي بلاس في طبعة يونانية - فرنسية مشتركة صادرة عن دار الآداب الجميلة، باريس١٩٧٣.

الرواية البويشية - الجابرية، فمن هم إذاً؟

في محاولتنا الإجابة عن هذا السؤال لنبدأ بالقول بأننا غير متحققين، كل التحقق، من أنهم **غنوصيون**. فلئن تكن الرسالة التاسعة من التاسوعة الثانية قد أصابت شهرة كبيرة لدى مؤرخي الأديان في النصف الأول من القرن العشرين بسبب عنوانها بالذات، فقد غاب عن هؤلاء المؤرخين أن عنوانها الذي نشرت به: **«الرد على الغنوصيين»** ليس من صنع أفلوطين، بل من صنع تلميذه فرفوريوس الذي كان الناشر الأول للتاسوعات. وبالفعل، فإن العنوان الأصلي الذي تحمله الرسالة المنوّه بها هو: **«الرد على القائلين بأن فاطر العالم شرير وبأن العالم رديء»**. ولئن ارتأى فورفوريوس تغيير هذا العنوان إلى **«الرد على الغنوصيين»**، فتوكيداً منه أن أفلوطين لم يكتب تلك الرسالة إلا رداً على بعض المترددين على مدرسته من «الغنوصيين»، الذين كان نجمهم بازغاً في حينه في أوساط المسيحيين، من أمثال أولفيوس واكويلنوس اللذين هجرا صفوف «الفلسفة القديمة» وأقبلا على قراءة كتب النبوءات وحيازتها، مدعين أن معلمهم السابق أفلاطون «لم يتوصل إلى اكتناه عمق جوهر العقل». ويضيف فرفوريوس أن أفلوطين نفسه كلفهما - هو وأماليوس - باستقصاء الرد على الغنوصيين، فكتب أماليوس رداً في أربعين فصلاً على نبوءات زروان، وكتب هو - فرفوريوس - جملة ردود على كتاب نبوءات زرادشت تبياناً منه لكون هذا الكتاب منحولاً وحديث التأليف. «وقد اختلقه مؤسسو النحلة للإيهام بأن المذاهب التي يعلّمونها إنما جاءت من زرادشت القديم».[٨٥]

وبصرف النظر عن إشارة فرفوريوس إلى «الموضة» التي درجت في عصره على تزييف الكتب الحديثة التأليف ونحلها على القدامى لإكسابها قداسة العتق والنبوة معاً - وهي إشارة ثمينة ستساعدنا لاحقاً على فهم ظاهرة

(٨٥) **حياة أفلوطين**، ص ١٥٩.

الكتب الهرمسية – فلنا أن نلاحظ أن نص فرفوريوس لا يسمي من قريب أو بعيد «نومانيوس وورثته» كما تفترض الأطروحة البويشية/الجابرية، بل يحصر الظاهرة الغنوصية بفرقة منشقة من «الفلسفة القديمة»، أي اليونانية، وراتج أمرها في الأوساط المسيحية. وعلى ضوء هذا التصريح فإننا نستطيع أن ندرك من هم أولئك «الغنوصيون» الذين انتقدهم أفلوطين في آخر رسائل تاسوعته الثانية: إنهم هم الذين تأبى المركزية الأوروبية، المزدوجة بمركزية مسيحية، أن تقرّ بهويتهم الحقيقية، أو تأبى على الأقل أن تقرّ بما هم ليسوا عليه: لا من «الشرق» ولا من اتباع «الإلهيات الشرقية»: فهم من الخريجين القدامى من مدرسة الفلسفة اليونانية ومن المعتنقين الجدد للعقيدة المسيحية في زمن لم تكن فيه هذه العقيدة قد تبلورت وتقننت مع تحوّل المسيحية الأولى – المفتوحة على جميع الاجتهادات التي ستدمغ لاحقاً بأنها «غنوصية» – إلى مسيحية أساقفة ومجامع كنسية وسلطة إكليريكية هرمية ومنظومة لاهوتية قويمة (أورثوذكسية) عقب تنصُّر قسطنطين في القرن الرابع وصيرورة المسيحية عقيدة رسمية للدولتين الرومانية والرومية.

والحق أن إميل برهييه – المتهم من قبل الجابري بأنه واحد من الذين مارسوا المركزية الأوروبية في كتابة التاريخ الرسمي للفلسفة(٨٦) – كان نبّه منذ وقت مبكر، وتحديداً في عام ١٩٢٩، عام نشر ترجمته الفرنسية لتاسوعات أفلوطين، إلى أن الغنوصيين الذين انتقدهم هذا الأخير، على غموض الفرقة التي ينتمون إليها رسمياً، هم ممثلون لذلك التيار الديني الذي «غزا في ذلك العصر العالم الاغريقي – الروماني» والذي حمل عداء مرّاً للثقافة الهلينية، أي ذلك التيار الذي عارض «العقلانية اليونانية» بـ«النزعة الفردية الدينية» وأقحم الانقطاع واللااستمرارية على النظامية الاغريقية وأخلّ بنظام الكون الهليني لصالح «حاجات الخلاص الشخصي»، وبكلمة واحدة

(٨٦) **التراث والحداثة**، ص ٧٤–٧٥.

التيار المسيحي، أو «ذو الطابع المسيحي» كما يؤثر برهييه أن يقول بشيء من الحذر العلمي.(٨٧)

ويكفي هنا أن نستعرض المآخذ الرئيسية لأفلوطين على «غنوصيي» عصره لندرك أنه ما انتقدهم بوصفهم أتباعاً لنحلة خاصة ومحدودة، بل بوصفهم ممثلين لتيار أيديولوجي متصاعد مدّه، هو التيار المسيحي الذي انطلق من أطراف الامبراطورية الرومانية ليغزوها في مركزها في روما حيث مثّلت مدرسة أفلوطين نفسه خط الدفاع الفكري الأخير للثقافة اليونانية «الوثنية» المندحرة.

وبالفعل، ما المأخذ الرئيسي لأفلوطين على خصومه «الغنوصيين»؟ كونهم يلفّقون مذاهب غامضة لا تمت بصلة إلى «أفكار الاغريق الواضحة»، مذاهب هي من اختراع «أناس لا يربطهم رابط بالثقافة الهلينية القديمة».(٨٨) وكما هو واضح من النص، فإن ما ينتقده أفلوطين لدى «الغنوصيين» هو **قطيعتهم** مع الثقافة اليونانية الكلاسيكية، وليس كونهم «لا يتقيدون بالمنهج الهليني» كما يقوّله الجابري. فالقضية لم تكن في نظر أفلوطين قضية **صراع ابستمولوجي** بين منهج برهاني «يوناني» ومنهج عرفاني «مشرقي»، بل كانت قضية **صراع ايديولوجي ووجودي شامل** بين الوثنية اليونانية – الرومانية وبين «ديانة الجليليين» كما كان يسميها فرفوريوس، وقضية **صراع ثقافي لا يقل شمولية** بين ثقافة النخبة العالمة التي كانت تمثلها الفلسفة اليونانية وبين ثقافة «الكثرة» العامّية التي كانت تمثلها المسيحية الصاعدة و«الغازية كالمرض» على حد تعبير فرفوريوس أيضاً.

(٨٧) انظر مقدمة برهييه لرسالة **«الرد على الغنوصيين»** في: أفلوطين: **التاسوعات ENNÉADES**، تحقيق وترجمة إميل برهييه. طبعة يونانية – فرنسية، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٤، م ٢، ص ١٠٨ – ١١٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

وعلى هذا فإن **«الرد على الغنوصيين»** قد أخذ في آن معاً شكل منافحة عن الفلسفة اليونانية والقيم الوثنية للعالم الاغريقي الروماني، **وشكل تسفيه** لعقائد الديانة المسيحية وطقوسها.

فعند أفلوطين أن الفلاسفة القدامى هم وحدهم «المؤلَّهون من البشر»، وهم وحدهم المؤهَّلون - لا أنبياء الغنوصيين - ليكونوا الناطقين بلسان العقل الإلهي وليحددوا للبشرية قيمها الكبرى وليصوغوا تصوراتها عن «الخير وخلود النفس والعالم المعقول والإله الأول».

وعلى عكس الواحدية المسيحية الإفقارية، فإن التعددية الإلهية هي الشاهد على غنى الإله الأول وقدرته وخيريته. وفي ذلك يقول أفلوطين في «شطحة» نادرة - يعزّ مثيلها في تاريخ الأفكار الذي مارست عليه المسيحية هيمنة كاملة - من شطحات الدفاع عن التعددية الوثنية: «إن ملك ملوك الموجودات المعقولة يشهد على عظمته بالذات بتعدد الآلهة. فحذارِ من حد الإلوهية بموجود واحد. فعندما نراها، كما يظهرها لنا الله نفسه، متعددة، نكون قد عرفنا قدرة الله: قدرة قادرة، مع بقائها على ما هي عليه، أن تكاثر من الآلهة التي إليه رباطها، وبه وجودها، ومنه مصدرها».[٨٩]

ومن منظور هذه التعددية يتصدى أفلوطين للدفاع عن «ألوهية الكواكب» التي هي أشد ما ينكره التأليهيون الواحديون. فإن لم تكن الأجرام السماوية آلهة، فأي الموجودات أجدر منها بصفة الألوهية؟

فالكواكب آيات للنظام والجمال والحكمة، ونماذج مثلى للحركة الدائرية التي هي حركة الكمال الذي لا يخضع لقانون الكون والفساد. ثم إن الكواكب، بما يصدر عنها من نذر، هي التي تعطي البشر القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل، فضلاً عن أنها تحدد للانسان مساره على الأرض

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وتتحكم بإيقاع تناوب حيواته السابقة واللاحقة.[٩٠] وكيف يجرؤ الواحديون على أن يعزوا إلى الانسان الفاني نفساً وينكرون على الكواكب تنفسها؟ وما بالهم لا يحجمون عن أن يسموا حتى الاراذل من البشر «إخوة» لهم، ولكنهم «يضنّون بهذا الاسم على الشمس وأفلاك السماء»، مع أنه لو كان للبشر قدوة يقتدون بها ومثال يتشبّهون به لما كان لهم من بديل عن كواكب السماء في جمالها ونظاميتها وخيريّتها وحكمتها و«حكومتها للعالم»؟.[٩١]

وفي الوقت الذي ينبري فيه أفلوطين للدفاع هذا الدفاع المستميت عن عقائد الوثنية وعن إلهيات الفلاسفة الاغريق القدامى، يسفّه تسفيهاً شديداً المعتقدات الثيولوجية المستحدثة للهراطقة الواحديين وضلالاتهم الفلسفية، منكراً عليهم، في جملة ما ينكره، اعتقادهم بأن العناية الإلهية قاصرة عليهم، وبأنهم هم وحدهم، دون سائر البشر، «أبناء الله»، وبأن إلههم قد اختصهم وحدهم بالخلاص وأعطاهم عهده بحياة أخرى في «أرض جديدة» غير هذه الأرض. ومن مآخذه الأخرى عليهم اعتقادهم بشفاعة الآلهة، ومسعاهم إلى استرضائها ورشوتها بصلواتهم وابتهالاتهم وطقوسهم السحرية، واعتقادهم أيضاً بأن اتحاد النفس بالجسد «خطيئة»، وتوهمهم بأن الأمراض لا تعود إلى أسباب طبيعية من «تعب وبدانة وخواء وفساد» وابتعاد عن «الاعتدال والحياة النظامية»، بل هي «شياطين» تسكن الجسد وقابلة لأن تُطرد بالتعازيم والرقى السحرية. على أن أشدّ ما ينكره عليهم أفلوطين هو اعتقادهم - كما يقول العنوان الأصلي لرسالته - أن «فاطر العالم شرير وأن العالم رديء»، الشيء الذي يجعل علامتهم الفارقة المذهبية هي «ازدراء العالم». والحال أن «ازدراء

(٩٠) لو درى الجابري أن أفلوطين يعتقد بألوهية الكواكب وبالتنجيم وتناسخ الأرواح لكان رقّن قيده من سجل «العقلانية اليونانية» ورمى به في جحيم اللامعقول. فلمثل ذلك، أو حتى لأقل من ذلك، قضى على ابن سينا بأنه «أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الاسلام».

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٢٩ و١٢٣ و١٣٧-١٣٨ على التوالي.

العالم وازدراء الآلهة وازدراء الجمالات التي في العالم، ليس هو السبيل إلى أن يصير الانسان خيِّراً. فالشرير وحده هو من يزدري الآلهة، وهذا قبل كل علم مسبق. وحتى لو لم يكن في الأصل شريراً، فإنه بازدرائها يغدو شريراً. أما ما يزعمونه من ضروب التكريم التي يؤدونها للآلهة المعقولة [= أي التي بالعقل تدرك] فليس تتفق وازدراءهم للعالم. فمن يحب أحداً، يحب أيضاً كل من يمتّ إليه بصلة قربى. وليس لنا إلا أن نحب الأولاد متى ما أحببنا والدهم. والحال أن والد كل نفس إنما هو الأب المعقول».(٩٢)

إن مأخذ أفلوطين الأخير هذا على غنوصيي عصره قد يكون أهم مآخذه عليهم وأكثرها دلالة. ذلك أن تصوّر «الغنوصيين» عن إله خيّر متعالٍ على العالم وإلهٍ فاطر شرير صنع العالم من مادة شريرة يناقض مناقضة عنيفة تصور الفلسفة اليونانية التقليدي عن نظامية العالم وتناسقه الكلي البديع وخيريته التامة إلى حد اعتباره مرآة للعقل الإلهي. والحال أن اعتراض أفلوطين على هذه الثنائية التأليهية التي كان يصدر عنها غنوصيو عصره يعود بنا - عودة مباشرة وختامية - إلى نومانيوس ودعوى «الثنائية الصميمة» المزعومة التي كانت تقوم لفلسفته مقام النواة المركزية والتي يؤكد الجابري على لسان بويش أنها كانت هي «الحكمة التليدة التي يجب أخذها من الشرق لإضافتها إلى فلسفة أفلاطون... وهذا في الحقيقة ما لم يكن يقبله، ولا كان بالإمكان أن يقبله، العقل الاغريقي في مشرقية نومينيوس. ولذلك كان الكفاح ضد هذه الثنائية ثابتاً من ثوابت الفلسفة التي قامت بعده. والاعتراض على نومينيوس في هذه النقطة هو حلقة من حلقات الكفاح الذي خاضه ضد الغنوصية ووريثتها المانوية كل من أفلوطين وبروقلوس وهييروقليس وسمبليقيوس».(٩٣)

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٩٣) **تكوين العقل العربي**، ص ١٧٢.

هنا ينهض سؤال أساسي: ما دليل الجابري على أن نومانيوس كان «يقيم ثنائية حادة بين الإله والمادة، بين الخير والشر، باعتبارهما من طبيعتين مختلفتين تماماً، لا يمكن أن يقوم بينهما أي اتصال مباشر. ولذلك يضطر إلى القول بمبدأ وسيط بينهما كي يتأتى له تفسير نشوء الكون... هو الإله الخالق الصانع»؟.(٩٤)

إن الدليل اليتيم الذي يسوقه على هذه الثنائية في إلهيات نومانيوس هو النص التالي الذي يقبسه عن فستوجيير دامغاً إياه - من عندياته - بالتهرمس: «يقول نص هرمسي: اسمع ما يقوله نومينيوس في إلهياته حول العلة الثانية (= الإله الصانع): إن العلاقة بين الإله الأول (= المتعالي) والإله الصانع هي كالعلاقة بين مالك الحديقة والبستاني الذي يغرس الأشجار. إن الإله الأول بذر النفوس في جميع الموجودات التي تشترك فيه؛ أما الإله الصانع فيتولى فينا غرس وتوزيع وإعادة غرس البذور التي سبق أن ذرّها الإله الأول».(٩٥)

وقبل أن ندخل في نقاش حول فحوى هذا النص ومدى صلاحته للاستدلال به على «ثنائية» نومانيوس، فلنلاحظ أن مرجعية الجابري فيه، وفي عرضه التلخيصي للمضمون الفلسفي لثنائية نومانيوس المفترضة، هي إلى فستوجيير حصراً في **«وحي هرمس المثلث العظمة»** مع أنه كان **سكت**

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٩٥) الموضع نفسه. ولنلحظ أن ههنا تصرفاً في الترجمة. وقد كان يمكن أن نضرب صفحاً عن هذا التصرف لولا أنه يحجب عن الوعي إمكانية حل للغز الفلسفي الذي أثاره نومانيوس بمقارنته أفلاطون بموسى. فالنص المنسوب إلى نومانيوس يسمي الاله المالك بـ "من هو هو"(CELUI QUI EST حسب ترجمة فستوجيير)، والإله البستاني بالإله المشرّع NOMOTHÈTE. والتعبيران كلاهما توراتيان، ومرادف الأول منهما بالعبرية "يهوه". والحال أن نومانيوس يقبس هذين التعبيرين لا من التوراة، بل من أفلاطون نفسه في محاورة «**الجمهورية**». والحال أيضاً أنه عندما يستخدم أفلاطون هذين التعبيرين التوراتيين أفلا يبدو، كما قال عنه نومانيوس، وكأنه «موسى ناطق بالأتيكية»؟.

عنه سكوتاً تاماً في أثناء عرضه التلخيصي أيضاً لمشرقية نومانيوس المزعومة.

ويسير علينا أن ندرك السبب الباطني لهذه **الازدواجية في المرجعية**. ففستوجيير الذي **يحضر** في الإخراج الجابري للقصة النومانيوسية هو فستوجيير **المثبت لثنائية** نومانيوس، ولكن فستوجيير الذي **يغيب** بالمقابل هو فستوجيير **النافي لمشرقية** نومانيوس.

وإذا عدنا الآن إلى النص نفسه فأول ما سنلاحظه أن الجابري يركب مركب التضخيم والتهويل المتعمدين بمسعاه إلى أن «يُهَرْمِس» الآن نومانيوس بعد أن كان «غوْنَصَه». فعندما يقول: «يقول نص هرمسي»، فإنه يخفي عن قارئه أن قائل هذا القول ليس أحداً آخر سوى اللاهوتي والمنافح الكبير عن العقيدة المسيحية الذي كانه أوسابيوس القيصري[٩٦]، رئيس أساقفة فلسطين في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي. وقد ورد هذا النص في كتابه **التحضير الانجيلي** الذي ندين له أصلاً بمعظم ما وصلنا من شذرات نومانيوس. ولكن بصرف النظر عن «زلة القلم» المتعمدة تلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: هل ينهض النص شاهداً على ثنائية نومانيوس؟

إن خلافنا هنا ليس مع الجابري، بل مع المصدرالذي ينقل عنه تأويله، أي فستوجيير نفسه. والحال أنه رغم تقديرنا لذلك الفقيه الكبير في النصوص اليونانية الذي كانه مؤلف **«وحي هرمس المثلث العظمى»**، فإن تأويله الثنائي للنص المنسوب إلى نومانيوس لا يبدو لنا مطابقاً. فصحيح أن هناك في النص إلهين: الإله الأول الذي «من هو هو»، والإله الثاني الفاطر والمشرِّع. ولكن المقارنة بينهما ليست بين إله الخير وإله الشر، بل بين «المالك» و«البستاني». فهل ما بين هذين تناقض وتعادٍ أم تعاضد وتآزر؟

الواقع أننا هنا أمام محض **توزيع للوظائف**، والإله الثاني لا يفعل في محصلة الحساب سوى «توزيع وإعادة غرس البذور التي سبق أن ذرّها الإله

(٩٦) نرجح أن اسمه الآرامي الأصلي هو حوشب.

الأول». وهذا التعاون بين الإلهين، بل بين الآلهة قاطبة، هو مظهر من مظاهر **نظامية الكون**[٩٧]، وليس دليلاً على الصراع فيه ما بين مبدأ الخير ومبدأ الشر كما تفترض الدراما الغنوصية. والواقع أن هذا التوزيع للوظائف تقتضيه طبيعة تصور الفلسفة اليونانية للإله الأول: فهو **العقل الذي لا وظيفة له سوى أن يتعقل ذاته** طبقاً للتوصيف الارسطي المشهور، بينما وظيفة سائر الآلهة وسائر الموجودات أن تتعقله هو نفسه. وبصفته عقلاً لا موضوع لتعقله سوى ذاته، فليس له أن يتدخّل في شؤون الكون. ولهذا كان من الضروري منطقياً افتراض وجود إله ثانٍ ذي وظيفة تدخلية هو الإله الفاطر أو الصانع للعالم، أي DÉMIOURGOS كما سماه أفلاطون. فالإله الأول هو الموجود المطلق الذي لا ماهية له سوى الوجود. فهو الموجود الذي كل شأنه أن يوجَد، لا أن يوجِد. وبقدر ما أن له الوجود بإطلاقه، فإن للإله الثاني الايجاد بنسبيته. ولهذا كان إلهاً ثانياً متحركاً ومحرِّكاً في قبالة الإله اللامتحرك. والعودة إلى شذرات نومانيوس تقطع كل شك بهذا الصدد. يقول في واحدة منها: «إن الموجود أزلي، دائم الثبات، ساكن، مطابق لذاته. ولسنا نستطيع القول إنه ولد ثم مات، وإنه كبر ثم صغر، وإنه صار أكثر أو أقل. ثم إنه لن يكون بحال من الأحوال محرَّكاً، ولو موضعياً. إذ لا يجوز له أن يتحرّك، لا إلى الوراء ولا إلى الأمام، لا إلى الأعلى ولا إلى الأسفل. وليس للموجود قط أن يكون إلى يمين أو إلى يسار، وليس له قط أن يتحرّك حول مركزه. فليس له إلا أن يبقى ساكناً، ثابتاً، وأن يبقى كذلك بصورة دائمة وبكيفية متماثلة»[٩٨].

وفي قبالة هذا الإله الأول، الذي يؤكد نومانيوس ويعيد التوكيد مراراً

(٩٧) لا ننس أن الكون نفسه يدعى باليونانية «كسموس» أي «النظام» بالمقابلة مع «خاوس» أي الخواء والفوضى.

(٩٨) نومانيوس: **شذرات** FRAGMENTS، طبعة يونانية - فرنسية مشتركة، تحقيق وترجمة ادوار دي بلاس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٧٣، ص ٤٨-٤٩.

بأنه «مطلق السكون، لا يخرج من نفسه أبداً، ويبقى مضيقاً لذاته أزلاً». فإن الإله الثاني، الفاطر الصانع، هو «المولج بالحركة»، وهو الذي يدخل في «تماس مع العالم»، و«يتصل بالمادة» ويحركها. وبقدر ما أن الأول، في سكونه وثباته، «مشغول بالمعقولات»، فإن الثاني، في تحركه وتحريكه، «مشغول بالحسيات فضلاً عن المعقولات». فالمادة تشدّه إليها حسّاً، مثلما الأول يشدّه إليه عقلاً. وبقدر ما يتنزّل إلى المادة «يتحسس»، وبقدر ما يترقى عنها «يتعقّل». ودوره في كل الأحوال ثانٍ، لا أول. فهو البستاني عند مالك الحديقة، وهو الوزير عند الملك، وهو الابن عند أبيه، الموجود الأول.(99)

ولا شك أننا هنا أمام «ثنائية صريحة» كما يقول فستوجيير، وأمام «ثنائية صميمة» كما يقول الجابري نقلاً عن بويش. ولكن السؤال، كل السؤال: هل هذه الثنائية، أو الاثنينية كما نؤثر أن نقول بالإحالة إلى التراث العربي الاسلامي، **مانوية؟** فليست التثنية في الإلهيات هي معيار الاثنينية بالمعنى المانوي للكلمة. وفي إطار التعددية الإلهية التي كان يصدر عنها نومانيوس، كما أفلاطون من قبله وأفلوطين من بعده، فإن التثنية بحد ذاتها تبقى عادمة الدلالة (مثلها أصلاً مثل التثليث الذي كان يمارس هو أيضاً إغراءه على نومانيوس على نحو ما سنرى تواً). فالاثنينية لا تقبل التوصيف بالمانوية إلا بقدر ما تكون مستقطبة بين مبدأ الخير والشر. والحال أن هذا الاستقطاب هو الغائب عن اثنينية نومانيوس. فعنده أن الإله الثاني ابن بار، وليس عاقاً، لأبيه الإله الأول. وهو «ترجمانه» و«مرآته». وأنى له أن يكون من طبيعة إبليسية، وهو - بحسب التعبير اللاهوتي المسيحي - «المشارك لأبيه بالجوهر»؟ فكما «الإله الأول خيِّر في ذاته، فكذلك محاكيه، الإله الفاطر، خيِّر». فالماهية - وهي من نسيج الخير المحض - واحدة، حتى وإن

(99) المصدر نفسه، ص ٥٣-٥٦.

ازدوجت ما بين الأول والثاني. فالنسخة عن الأصل الخيِّر خيِّرة مثله، والصورة عن الجميل جميلة مثله.

قد يقال هنا - وهذا بالفعل ما يفعله الجابري نقلاً عن فستوجيير - إن تماس الإله الثاني مع المادة ينقل إليه، لا محالة، عدواها. والحال أن «المادة مصدر النقص والشر، بل هي الشر في ذاته».(100) ولكن لا هذا ولا ذاك بمسلَّم. والأمر أقرب إلى أن يكون إسقاطاً على مذهب نومانيوس من خارجه. فالغنوصيون هم بالفعل الذين كانوا يقولون بـ«شرِّية» المادة وبتلويثها للإله الصانع المتعامل معها. ولكن لا شرِّية المادة ولا تلوّث الإله الصانع يجدان محلاً لهما في النسق المذهبي لنومانيوس. فالمادة عنده جزء من العالم، والعالم خيِّر وجميل لأنه الوجه المنظور لصانعه اللامنظور، ومشارك له في الخيرية والجمال. ثم إن علاقة الإله الصانع بالمادة ليست علاقة انئسار. فهو سيدها وليس سجينها. ومثله مثل ربان السفينة فإنه هو الذي يتحكّم بدفتها. يقول نومانيوس وهو يستعير تشبيهاً تمثيلياً طالما استخدمه أفلاطون في محاورات **طيماوس والسياسي واقريطياس**: «إنه لبحار يمخر عرض البحار، جاثماً على الدفة، يقود السفينة بالسكّان، ولكن نظره وذهنه معاً مصوّبان نحو الأثير، في الأعالي، يهتدي بنجوم السماء وهو يشقّ عباب اليم. ذلك هو شأن الإله الصانع الذي عقد أواصر تناغم وانسجام حول المادة، فأقام عليها جاثماً، كما لو على سفينة في البحر، خوفاً من أن تقطع حبالها وتجنح عن مسارها. فهو من يضبط تناغمها، ويسيِّر دفتها بالمُثُل، ويرنو إلى الإله الذي يشد ناظريه إليه في الأعالي».(101)

إزاء نص كهذا عامر بالاحساس بنظامية الكون، وبالتساوق ما بين السماء والأرض، وبالتناغم ما بين سفينة المادة وربانها - العقل الإلهي -

(100) **تكوين العقل العربي**، ص ١٧١.

(101) نومانيوس: **شذرات**، ص ٥٨-٥٩.

فإن المرء ليتساءل: كيف أمكن لعلاَّمة كبير وفقيه محنّك بالنصوص اليونانية مثل فستوجيير أن يرتكب مثل ذلك الغلط في التأويل، فيرادف بين سؤال نومانيوس المتفائل عن أصل الخير في العالم وسؤال الغنوصيين المتشائم عن أصل الشر في العالم، ويتأول اثنينية فيلسوف أفامية على أنها مانوية «بصورة جذرية[١٠٢]»؟

الحق أن فستوجيير يبدو لنا هنا وكأنه يرزح تحت وطأة ضرب مماثل من المركزية التي وجدناها تتحكّم بموقف بويش. فكما أن النزعة المركزية **الأوروبية**لهذا الأخير قد جعلته يتحرى عن **أصل مشرقي** لعرفانية نومانيوس المزعومة، كذلك فإن النزعة المركزية **المسيحية** للأب فستوجيير - لا ننسَ أنه كان راهباً دومينيكياً - جعلته يتحرى عن أصل **غنوصي ومانوي اثنيني** لإلهياته الثنائية. والواقع أننا لسنا متأكدين إلى هذا الحد من أن نومانيوس كان اثنينياً حتى بغير المعنى المانوي لهذه الكلمة. فنومانيوس يبدو متردداً، في توزيع آلهة إلهياته، بين **التثنية والتثليث**. فصحيح أنه تحدث في النصوص التي استشهدنا بها عن إله متمركز على ذاته وإله متمركز على العالم، ولكنه في هذه النصوص نفسها، وفي نصوص أخرى، يجعل من العالم نفسه إلهاً ثالثاً، وإلهاً خيّراً مثل الإلهين الأول والثاني. هكذا يقول: «إن الإله الأول، الذي يقيم في ذات نفسه، بسيط (= غير مركب) نظراً إلى أنه، في تمركزه التام على نفسه، لا يقبل القسمة. وبالمقابل فإن الإله الذي هو الثاني والثالث إله واحد».[١٠٣] والسر في ازدواجية الإله الصانع هذه أن تماسه مع المادة يستجره نحو الحسيات، ومشاركته للإله الأول في الجوهر العقلي تجتذبه في الوقت نفسه نحو المعقولات. فهو إذن، وفي آن معاً، نوس ولوغوس. نوس في علاقته مع الإله الأول، ولوغوس في علاقته مع الإله

(١٠٢) **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ٣، ص ٤٤.

(١٠٣) نومانيوس: **شذرات**، ص ٥٣.

الثالث الذي هو العالم. وهذا ما كانت تنبّه له ابروقلوس في شرحه محاورة **طيماوس**: «إن نومانيوس يقول بآلهة ثلاثة، ويدعو الأول «الأب»، والثاني «الخالق»، والثالث «الخليقة»؛ إذ العالم في نظره هو الإله الثالث. ومن هنا كان إلهه الصانع مزدوجاً: فإلى جانب الإله الأول والثاني، هناك العالم المخلوق الذي هو الإله الثالث».[١٠٤]

ولعل منزع نومانيوس التثليثي هذا هو الذي يقدم لنا، في الختام، الحل لذلك اللغز الفلسفي الذي تثيره قضية اتهام أفلوطين بانتحال نومانيوس. فلو كان هذا الأخير يصدر - كما يقوّله الجابري نقلاً عن فستوجيير وبويش - عن ثنائية جذرية بالمعنى المانوي للكلمة، ويقول بالتالي بإله صانع شرير في قبالة الإله المتعالي الخيِّر، لما كان في وسع خصوم أفلوطين من «جماعة اليونان» أن يرموه بتهمة الانتحال، لأنه ليس كأفلوطين من يعتقد بخيرية الكون وآلهته جميعاً، وليس كأفلوطين من يشدد النكير على من يقولون بأن «الإله الصانع شرير والعالم رديء» كما يقول العنوان الأصلي لرسالته «ضد الغنوصيين». ولكن نظراً إلى أن جوهر مذهب أفلوطين كان يقوم على قسمة ثلاثية إلى: **الواحد والعقل والنفس**، فقد كان من الممكن لخصومه الأثينيين أن يردوا ثالوثه هذا إلى ثالوث نومانيوس: الإله الأول المكتفي بذاته، والإله الثاني الخالق، والإله الثالث: العالم المخلوق. ولولا آصرة القربى هذه بين التثليثين النومانيوسي والأفلوطيني، لما كان أمكن لتلميذ أفلوطين الوفي، أماليوس، أن يتصدى لرد تهمة الانتحال ببيان **«الفرق المذهبي بين أفلوطين ونومانيوس»**. فما بين الاثنين **فرق**، لا **خلاف**، في المذهب. فالاثنان من خريجي مدرسة أفلاطون ومن الساعين إلى تجديد الأفلاطونية. ولكن ما طبيعة هذا الفرق من داخل المذهب الواحد؟ لا ندري؛ وذلك لأنه لم يصلنا لا كتاب أماليوس ولا تآليف نومانيوس - التي كانت كثيرة برواية العديد من

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

الشهود - خلا شذرات منسوبة إليه أو موضوعة على لسانه في **التحضير الإنجيلي** لأوسابيوس القيصري. ومع ذلك، ومن خلال هذه الشذرات كما من خلال تاسوعات أفلوطين، نستطيع، أو ندعي أننا نستطيع أن نحدد طبيعة الفرق بين أفلاطونية كل منهما. فبدون أن ندخل في تفاصيل لا مجال لها هنا، نعتقد أن ما فعله نومانيوس هو **الارتداد بالأفلاطونية نحو الفيثاغورية** - وليس من قبيل الصدفة أن يلقبه أوسابيوس القيصري بـ«الفيثاغوري» - بينما سعى أفلوطين إلى **التقدم بالأفلاطونية نحو الرواقية**، وبذلك بقدر ما كانت الرواقية تمثل في القرن الثاني للميلاد خط الدفاع ما قبل الأخير عن الثقافة اليونانية القديمة في مواجهة المسيحية الصاعدة، وهذا قبل أن ترث هذه المهمة عنها الأفلاطونية المحدثة نفسها في القرن الثالث للميلاد فصاعداً.

أعقل «مستقيل» أم عقل «مقال»؟

لماذا هذا العجز عن فهم نومانيوس وأفلوطين على حد سواء؟

لماذا أنشب ناقد العقل العربي صراعاً ضارياً أول بين «مشرقية» الأول و«مغربية» الثاني؟ ثم صراعاً ثانياً لا يقل ضراوة بين «غنوصية» أو «عرفانية» الأول و«عقلانية» أو «برهانية» الثاني؟

والأهم من ذلك كله: لماذا رأى تضادهما وتناحرهما ولم يرَ وحدة المعركة التي خاضاها على جبهتين، متعاقبتين زمنياً ومتزامنتين مذهبياً، **دفاعاً** عن الثقافة الوثنية الآفلة في مواجهة الثقافة المسيحية الصاعدة؟

لأنه وقع، على ما نقدر، وتحت تأثير الأب فستوجيير، في أحبولة لعبة **إحضار وتغييب** كبرى. إحضار هائل **للعرفان الهلنستي** تحت أسماء شتى (الغنوصية، الهرمسية، الأفلاطونية المحدثة بصيغتها «المشرقية») وتغييب تام **للبيان المسيحي** (في صورة وحي إنجيلي منزل وأعمال الرسل (= الحواريين) وكتابات آباء الكنيسة الأوائل في طور أول، ثم بيانات الاعتقاد ودوغمائيات

المجامع الكنسية المدعومة بقبضة السلطة الزمنية منذ أن تنصّرت الدولة الرومانية في القرن الرابع للميلاد في طور ثان).

والواقع أن هذا التغييب التام للبيان المسيحي، في زمن تحوّله من **ايديولوجيا صاعدة** إلى **ايديولوجيا سائدة**، هو ما جعل ناقد العقل العربي يحصر الصراع الايديولوجي على امتداد ما يسميه «العصر الهلنستي» بالصراع بين «البرهان، أو طريق النظر العقلي، والعرفان، أو طريق الإلهام والكشف»، أو بتعبير آخر بين «طريقة أرسطو وطريقة هرمس». وهو ما ساقه أيضاً إلى **صياغة تضخيمية** للعصر الهلنستي نفسه وللنظام المعرفي الذي ساده والذي يقال لنا إنه العرفان. هكذا يقول ناقد العقل العربي في شطحة كبرى من شطحاته «الإبستمولوجية»: «إن التمييز بين طريقة أرسطو وطريقة هرمس لم يكن خاصاً بإمليخ وحده... الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد.(١٠٥).. بل كان ظاهرة للعصر كله. بل يمكن القول، بصفة عامة، إن العرفان كان هو **النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي** بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع للميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات. ذلك أن هذا العصر شهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية، فانتشر **العقل المستقيل**، وأصبح طلب العرفان هاجس العصر كله».(١٠٦)

إن هذا التمديد للعصر الهلنستي وتسويد نظامه المعرفي المزعوم - العرفان - على امتداد ألف سنة (مع أن عمره الحقيقي لا يتجاوز ثلاثة قرون ما بين فتوحات الإسكندر المقدوني والفتوحات الرومانية) ليس زلة قلم بقدر

(١٠٥) زلة قلم أخرى من زلات ناقد العقل العربي: فإمليخ (= يمليخوس باسمه اليوناني، وملكو باسمه الكنعاني) لم يعش بين «القرنين الثاني والثالث للميلاد»، بل بين القرنين الثالث والرابع للميلاد، إذ كان ميلاده في نحو ٢٨٠م، ووفاته في نحو ٣٣٠ - ٣٣٥م.

(١٠٦) ب.ع.ع، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

ما هو انعكاس لمخطط ذهني مسبق يريد أن يتعامى عن رؤية دور المسيحية، كإيديولوجيا صاعدة ثم سائدة، في ظاهرة **استقالة العقل**، أو **إقالته** كما نؤثر أن نقول، في القرون الأولى للميلاد.

هذا التعامي عن دور المسيحية في أفول «العقلانية اليونانية» (أو لو جاز التعبير «العقلانية المكتوبة باليونانية» نظراً إلى أن الفلسفة كانت، على حد تعبير نيتشه **يونانية** ولكن الفلاسفة كانوا **أغراباً**)[١٠٧] ليس من النتاج الأصيل للابستمولوجيا الجغرافية الجابرية، بل هو - حسب معجم النحاة القدامى - من «**الدخيل المعرَّب**». ذلك أن ناقد العقل العربي لم يفعل شيئاً آخر في الفصلين الطويلين اللذين عقدهما عن «العقل المستقيل» وعن «العرفان» في **تكوين العقل العربي** وفي **بنية العقل العربي** على التوالي[١٠٨] سوى الترجمة عن فستوجيير، حرفياً تارة وتلخيصاً طوراً آخر.

ما الأطروحة المركزية لهذا الراهب الدومينيكاني، المختص المقتدر في علم النصوص اليونانية تحقيقاً وتحليلاً، في دراسته عن **وحي هرمس المثلث العظمة** التي لا يتردد ناقد العقل العربي في أن يصفها بأنها «أحدث وأوفى دراسة عن الهرمسية»؟[١٠٩]

لقد لاحظ فستوجيير أنه في «أواخر الحقبة الهلنستية وفي عهد الامبراطورية الرومانية» (- ٢٧ ق.م+ ٤٧٦ب.م)، أي عملياً منذ مطلع التاريخ الميلادي وحتى سقوط روما في القرن الخامس،[١١٠] طرأت على

(١٠٧) انظر: **نظرية العقل**، ص ١٣٦.

(١٠٨) ص ١٦٢-١٨٣، وص ٢٥١-٢٧٠ على التوالي.

(١٠٩) **ت. ع. ع**، ص ١٦٦. والحق أنها ليست «حديثة» إلى هذا الحد. فقد أنجزها فستوجيير قبيل الحرب العالمية الثانية، ونشر المجلد الأول من مجلداتها الأربعة عام ١٩٤٢، والثاني والثالث عام ١٩٤٩، والمجلد الرابع والأخير عام ١٩٥٣.

(١١٠) وليس، كما يقوّله الجابري، على امتداد «العصر الهلنستي» من القرن الرابع ق.م. إلى القرن السابع ب.م.

العالم الإغريقي - الروماني ظاهرة مستجدة، تمثلت في رواج كتب «الحكمة المنزلة» المعزوة إلى مجوس فارس (زرادشت، اوستانس، الخ)، أو إلى العرافين الكلدانيين أو إلى الإله المصري هرمس (= طوط). وقد كانت الكتابات المعزوة إلى هذا الإله هي الأكثر غزارة والأكثر انتشاراً والأكثر تأثيراً، ومن ثم فقد غلب على تلك الظاهرة اسم **الهرمسية** التي سرعان ما ازدوجت إلى **هرمسية عالمة** حصرت اهتمامها بالفلسفة واللاهوت وكانت على قدر من الأصالة الفكرية، وإلى **هرمسية شعبية** كانت أكثراً ابتذالاً وانصب اهتمامها على «علوم» التنجيم والخيمياء والسحر والطلسمات. ويلاحظ فستوجيير أن ظاهرة الهرمسية، التي أدركت أوج ازدهارها في القرن الثاني للميلاد، قد تواقتت أيضاً مع بداية ما سماه بـ«أفول العقلانية اليونانية». وبدون أن يماري في أن وراء هذا الأفول أسباباً تاريخية واجتماعية تتمثل في الحروب الرومانية المتواصلة وما استتبعها من استنزاف للقوى، فإنه يبحث له عن أسباب عقلية خالصة تتمثل في «نزيف العقلانية اليونانية» عينها. وفي الوقت الذي يرفض فيه - وهذه نقطة تذكر له - أن يعزو هذا النزيف، صنيع العديد من المستهلنين، إلى «تأثير الشرق الصوفي اللاعقلاني» الذي غزا قلعة العقلانية اليونانية - كما لو أنه حصان طروادة آخر - من داخلها، فإنه يصر على إيجاد تعليل **من الداخل** لظاهرة الأفول تلك. فالعقلانية اليونانية آلت ابتداء من القرن الثاني للميلاد إلى «عقلانية نازفة»، مثلها «مثل جسم جريح فقد قدراً كثيراً من دمه». ما مصدر هذا الجرح؟ إنه «الطبيعة الذاتية للفكر الفلسفي والعلمي عند الإغريق»: هذا الفكر الذي افتقد من الأساس **روح التجريب**. فالعقل اليوناني كان عقلاً نظرياً خالصاً، يربط العلم بالفلسفة الأولى، ويستغني عن التجريب بالاستنتاج. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن «العقلانية اليونانية التهمت نفسها بنفسها». فنظراً إلى أن العقل اليوناني قد أطلق العنان لنفسه بدون كابح من تجريب ومن مطابقة للمعطى العيني، «فقد كان من الحتم أن تنقلب تلك الطاقة الجدلية، التي تتميز عند الإغريق بقدر

كبير من المرونة والرهافة والنفاذ، على نفسها، فتبادر إلى تقويض البناء الذي شادته بنفسها». وهكذا آل الأمر بالفكر اليوناني، في ختام مغامرته المعجزة، إلى أن يقدم «مشهداً كئيباً لمقتلة العقل». وبعبارة مقتضبة واحدة: **أخلى العقل مكانه للوحي**. ذلك أن أفول الروح العلمي كان من نتائجه، وكما يحدث غالباً، نمو واتساع لا في الورع الديني الحقيقي - فورع أفلاطون، مثلاً، لم يتعارض لديه مع النزوع إلى البحث العلمي - بل في تصعيد الورع إلى هوس وخَرْفِه عن طبيعته، إذ بدا وكأن الإنسان ينزع من الآن فصاعداً إلى أن يطلب من القوة الإلهية أن تمدّه، في شكل وحي شخصي، بما كان يسعى إلى الحصول عليه من قبل بقوى عقله وحدها. وهكذا فإن العقلانية اليونانية القديمة، التي كانت أعتقت الفكر العلمي، منذ الأيونيين الأوائل، من إسار الأسطورة والرؤى الأخروية، قد أخلت مكانها رويداً رويداً لوضعية نفسية مغايرة تُسحب فيها الثقة من العقل لتوضع في مصادر للمعرفة غريبة عن العقل. ولم تكن الواحدة من هاتين الظاهرتين نتيجة للأخرى، بل كانتا كلتاهما معاً تعبران بالأحرى عن واقعة واحدة بعينها هي استقالة العقل»[(١١١)].

وبدون أن يماري فستوجيير في أن روح التدين المتفشية هذه قد اصطدمت أحياناً بحواجز رادعة تمثّلت في الحيوية التي دبّت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين في المذاهب الرواقية والأبيقورية والشكّية، فقد انتهى إلى أن موجة **استقالة العقل** هي التي غلبت واكتسحت السدود، لأن العقلانية اليونانية، بعد أن قوّضت أسسها بنفسها، لم يكن أمامها من خيار آخر سوى أن تركن إلى اللامعقول، أي إلى شيء يقع «فوق العقل، أو تحته، أو في الأحوال جميعاً خارجه، سواء أعلى مستوى الحدس الصوفي، أم على مستوى أسرار الحكمة الإلهية، أم على مستوى مخرقات السحر، أم

(١١١) **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ١، ص ٥.

على كل هذه المستويات مجتمعة. فلقد سئم الناس سأماً لا حد له من جميع تلك العقول التي لا شأن لها سوى أن تنتقص من شأن العقل. وبانتظار ذلك، لا بد للمرء أن يحيا وأن يعطي معنى لحياته. ومن ثم فإن ما سيبحث عنه ويجدّ في طلبه هو آمر ما، سلطة ما، عقيدة ما، ولسان حاله يقول: كفاني استدلالات وبرهنات، فأنا أريد أن أؤمن»[(١١٢)].

في سياق هذه الحاجة إلى الإيمان والتدين رأت النور وتضخّمت ظاهرات من قبيل العودة إلى ثيولوجيات شعوب الشرق «التي ترى قبل غيرها إشراقة الشمس»، وإحياء أساطير الحكمة القديمة، وتديين هوميروس و«فثغرة» أفلاطون، وشيوع التنجيم وعلوم السحر والطلسمات، والتحوّل عن أرسطو إلى **العرافات الكلدانية** وإلى **وحي هرمس المثلث العظمة**.

ولكن جميع ظواهر **استقالة العقل** هذه هي نتائج وليست أسباباً. فالسبب الحقيقي والأبعد غوراً ينبغي البحث عنه على مستوى تآكل العقلانية اليونانية والتهامها لنفسها في عملية تدمير ذاتي من جراء استغراقها في العالم النظري للمعقولات، وتجاهلها معطيات الحس والواقع العيني، وغسل يديها من منهج التجريب.

ولكن ما الغائب الكبير عن هذه اللوحة الجدارية الحزينة التي يرسمها فستوجيير لأفول العقلانية اليونانية في عهد الامبراطورية الرومانية، أي عملياً في القرون الأولى للميلاد؟.

ليس يشق علينا أن نحظى بالجواب حالما نستذكر ما قلناه عن انسار الأب فستوجيير، بحكم تكوينه الكهنوتي بالذات، **للمركزية المسيحية**. فالمسكوت عنه عنده هو دور المسيحية نفسها في تقويض قلعة العقلانية اليونانية، وفي إجبارها العقل على الاستقالة، أو بتعبير أدقّ **إقالته**.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

وبالفعل، فإنه لما يلفت النظر أن تكون الواقعة التاريخية التي لعبت أكبر دور في تحديد مصائر الامبراطورية الرومانية، ونعني المسيحية الوليدة التي انطلقت من الأطراف المهمّشة لتحاصر الامبراطورية الرومانية في نقطة المركز منها ولتخرجها عن مدارها لتضعها في مدار ايديولوجي مباين تماماً، غائبة غياباً تاماً عن الألفي صفحة التي كرّسها الأب فستوجيير لرصد وتحليل ظاهرة التدين الهوسي في عهد هذه الامبراطورية، أي عملياً - لنكرر القول - في القرون الأولى للميلاد.(١١٣)

إن المرة اليتيمة التي يأتي فيها ذكر للمسيحية بقلم فستوجيير على امتداد المجلدات الأربعة من **وحي هرمس المثلث العظمة** هي تلك التي يورد فيها شاهداً لترتوليانس (نحو ١٥٥ - ٢٢٢م)، أحد أوائل المنافحين عن العقيدة المسيحية باللغة اللاتينية، يقول فيه: «أي قاسم مشترك بين أثينا والقدس؟ بين الأكاديمية [الأفلاطونية] والكنيسة؟ بين الهراطقة والنصارى؟ إن مذهبنا، نحن، آتٍ من رواق سليمان، وسليمان هو من علّمنا وجوب البحث عن الله في بساطة القلب. ترحى لأولئك الذين ابتكروا مسيحية رواقية، أفلاطونية، جدلية! أما نحن فما عادت بنا حاجة إلى الفضول بعد يسوع المسيح، ولا إلى البحث بعد الإنجيل. فلنؤمن، ولا نطلبنّ شيئاً آخر». ولكن بدلاً من أن يقرأ فستوجيير هذا النص في إطاره المرجعي، أي المسيحية الوليدة والصاعدة، والتي كانت تتهيأ لتأسيس نفسها في ايديولوجيا شمولية مدعومة بقبضة السلطة الزمنية منذ أن تنصّرت الامبراطورية الرومانية في عهد قسطنطين (٢٨٠-٣٣٧م)، فإنه يقرأه بالإحالة إلى الهرمسية، أي تلك الحركة التَقَوية الوثنية التي ما أفلحت في تأسيس نفسها في ديانة، قائلاً بالحرف

(١١٣) إنه لأمر له دلالته، من منظور علم المسكوت عنه، أن يكون الأب فستوجيير قد تحاشى استخدام تعبير «القرون الأولى للميلاد»، ليؤرخ بالمقابل لظاهرة التدين التي يدرسها بمفردات «أواخر الحقبة الهلنستية وعهد الامبراطورية الرومانية».

الواحد إن نص ترتوليانس المسيحي هذا هو مجرد ترجيع صدى للمحرر الهرمسي لمحاورة **اسقلابيوس**، حيث يجيء على لسان هرمس المثلث العظمة قوله مخاطباً تلميذه اسقلابيوس: «سآتيك بنبأ هو من قبيل الوحي، فأقول لك إنه لن يوجد بعدنا حب خالص للفلسفة، الفلسفة التي لا شاغل لها سوى معرفة الله على وجه أفضل عن طريق التأمل العادي والورع القدسي. ذلك أن الكثيرين قد شرعوا بإفسادها بشتى أنواع السفسطة... فيخلطونها بعلوم شتى عصية على الفهم كالحساب والموسيقى والهندسة. ولكن الفلسفة الخالصة، الفلسفة التي هي رهن بتقوى الله، لا يجوز لها أن تشغل نفسها بالعلوم الأخرى إلا بقدر ما تكون مدخلاً لها إلى تأمل وتمجيد وعبادة ومباركة صنع الله وعقله».(١١٤) وهكذا توضع، كما يقال، العجلة أمام الحصان. فليست المسيحية هي التي أوجدت الحاجة إلى الإيمان، بل الهرمسية. وليست الهرمسية هي التي ردت الفعل، بل المسيحية. وليس وحي هرمس ترجيعاً لصدى الإنجيل، بل الإنجيليون من أمثال ترتوليانس هم الذين وجدوا أنفسهم مضطرين لأن يتكلموا بمثل اللغة التي يتكلم بها الهرمسيون! وبالفعل، لنستمع إلى فستوجيير وهو يتساءل:

«لمَ هذه الحاجة إلى الوحي؟ من أين تأتّى أن أحداً من الناس ما عاد يستطيع أن يعرف شيئاً، لا على مستوى الأمور الروحية، ولا على مستوى العلوم الإنسانية، إلا باللجوء إلى نبي، أو بالأولى إلى نبي شرقي، أو إلى إله؟ ما دلالة هذه الموجة الصوفية الحلولية؟ ما معنى الغنوص؟ لمَ هذه الرغبة في الرؤية، رؤية إله ما، وتحديداً أيضاً رؤية الله؟»

في الإجابة عن كل هذه الأسئلة، كان لنا أن نتوقع أن ينطق هنا المسكوت عنه، ويعود المكبوت، ويحضر الغائب، ولا سيما أن فستوجيير نفسه يضيف بأن «الظاهرة تتعدى الهرمسية وتتصل بتيار روحي ونفسي كبير

(١١٤) **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ١، ص ٦٥-٦٦.

قد يكون هو الواقعة الأكثر أهمية في تاريخ البشرية في القرون الأولى للميلاد».[١١٥] إذ ماذا يمكن أن تكون هذه الواقعة الأكثر أهمية في بدء التاريخ الميلادي سوى بدء هذا التاريخ نفسه، أي ميلاد المسيحية؟ أليست هي التي أحدثت انقلاباً جذرياً بزاوية ١٨٠ درجة في طريقة البشر في التفكير، في نظامهم الإبستميّ بالذات، بتقديمها الوحي على العقل، وبمحورتها كل معرفة بشرية حول «رؤية الله؟».

ومع ذلك، وفي البحث عن سببية «البحث عن وحي»، لا يجد مصنف **وحي هرمس المثلث العظمة** من جواب آخر سوى **استقالة العقل** كنتيجة لتآكل العقلانية اليونانية من داخلها والتهامها نفسها بنفسها من جرّاء غياب التجريب.

والحال أننا حتى لو غضضنا النظر عن توصيف الظاهرة بحد ذاتها - أهي **استقالة أم إقالة؟** - فلا مناص لنا من أن نلاحظ أن أفول العقلانية اليونانية هو بدوره نتيجة، وليس سبباً؛ وهذه النتيجة لا يمكن أن تجد سببيتها، في حال من الأحوال، في غياب التجريب.

فلا شك أن عقد علاقة سببية بين أفول العقلانية وغياب التجريب والتطبيق العملي أمر ممكن في المطلق، ولا سيما في عصرنا الحديث الذي غدا فيه العقل النظري تابعاً إلى حد بعيد للعقل العلمي والتجريبي. ولكن معيار التجريبية هذا غير قابل للإسقاط على الأزمنة القديمة التي كانت العلم فيها تابعاً لفلسفة الوجود، وهذا حتى في أوج العقلانية اليونانية في عهد الأكاديمية الأفلاطونية واللقيون الأرسطي. ثم إنه في العصر الهلنستي تحديداً، أمكن للعلم أن يصير أكثر من أي وقت سبق وأي وقت لحق - وصولاً إلى الأزمنة الحديثة - علماً تجريبياً عملياً.

في ذلك يقول جون مارلو، مؤرخ سيرة حياة الإسكندرية: «كثير من

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

العلوم التي تمت دراستها في الاسكندرية، كفروع الرياضيات والفلك والجغرافيا، كانت مقيدة بالأغراض العملية... فالهندسة كانت تستخدم لقياس مساحة الأرض... ولنقل ورفع الأوزان الثقيلة... وفي رفع وتصريف المياه للري، وفي تصميم القذائف للحرب... وكانت دراسة الجغرافيا والفلك أمراً ضرورياً لأغراض الملاحة وعمل الخرائط». ولا يتردد مؤلف**العصر الذهبي للاسكندرية** في أن يضيف القول إن العلم الهلنستي، الساعي وراء «تطبيق المعرفة الرياضية والفيزيائية» قد حقق نوعاً من قطيعة معرفية مع «تحامل الإغريق على الحرف الآلية والإحساس المغروس لديهم بتفضيل التعليل العقلي على التجربة».[١١٦] وقد اضطر فستوجيير نفسه، في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه، وفي معرض رده على منتقديه، أن يسوق آراء لبعض مؤرخي العلوم ممن أشادوا بفتوحات العلم الهلنستي وامتداداته في عهد الامبراطورية الرومانية من أمثال م.ب. فارنغتون وم.ف. كرامر. ومن دون أن يتراجع فستوجيير عن أطروحته، فقد أعلن في مقدمة الطبعة الثانية عن استعداده للاعتراف بإمكانية وجود وقائع أخرى وتعليلات أخرى لأفول العقلانية اليونانية، ولكن دوماً من دون أن يسمي **اللامسمّى**، أي الانقلاب الايديولوجي والإبستمولوجي الكبير في التاريخ البشري الذي مثّله المسيحية كديانة كونية قدمت الوحي على العقل، والنبوة على الفلسفة، وبكلمة واحدة **البيان** على**البرهان**.[١١٧]

والواقع أن مفهوم «أفول العقلانية اليونانية» لا يستقيم ولا يصح وصفه بأنه **مطابق** ADÉQUAT ما لم يخضع لتحقيب تاريخي دقيق. فبصرف النظر

(١١٦) جون مارلو: **العصر الذهبي للاسكندرية**، ترجمة نسيم مجلي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٧٠-٧٤.

(١١٧) لا شك أن اليهودية قد سبقت تاريخياً المسيحية كديانة قائمة على البيان الإلهي، ولكن اليهودية كانت - وبقيت - ديانة قومية، على عكس المسيحية التي كانت من البداية - ولا تزال - أكثر الديانات أممية.

عن مسألة التجريب العلمي وجوداً أو عدماً، فإنه من الصعب الكلام عن أفول العقلانية اليونانية - مرفوع إلى مستوى **الظاهرة التاريخية** - في حقبة العقود الثلاثة للعصر الهلنستي قبل الميلاد والعقود الثلاثة التالية للعصر الروماني بعد الميلاد. فعندما تتالى على امتداد تلك القرون الستة سلسلة متعددة الحلقات من المذاهب الفلسفية (الرواقية، الأبيقورية، الشكية، الأكاديمية الجديدة، الأفلاطونية المحدثة)، وسلسلة لامتناهية الطول من الفلاسفة (زينون الكتيومي، اقليانطس، خريزيبوس، ابيقور، بولسسطراطس، هجسياس، آنيقارس، بيرون، أرسطون، أرقاسيلاس، قرنيادس، باناتيوس، بوزيدونيوس، فيلودامس، فيلون اللاريسي، انطيوخس العسقلاني، موزونيوس، مرقوس أوراليوس، إناسيدامس، سكستوس امبيريقوس، فيلون الاسكندري، بلوطرخس الخيروني، ألبينوس، نومانيوس، الإسكندر الافروديسي، أفلوطين، فرفوريوس، الخ)، فلا سبيل إلى المماراة في أن العقلانية اليونانية الفلسفية حافظت، حتى نهاية القرن الثالث ب.م.، على قدر كبير من ديناميتها. وإذا كنا نستطيع أن نموضع واقعة أفولها في مطلع القرن الرابع، فلسنا نستطيع بالمقابل ألا نربط هذا الأفول بسياقه التاريخي الفعلي: تنصر الامبراطورية الرومانية وتحول المسيحية إلى ديانة رسمية، وبتعبير أدقّ إلى **ديانة دولة**.

هذا لا يعني أن عام ٣٢٥م، عام الإعلان الرسمي عن تنصّر الدولة، كان هو العام الانقلابي من نقطة الصفر. فهذا التحوّل التاريخي لم يأت مباغتاً، بل سبقه صعود وئيد وباهظ الكلفة بالضحايا البشرية للمسيحية الجليلية التي انطلقت من الأطراف محمولة على مد الاستشهاديين من الطبقات الشعبية لتحاصر مركز القرار في العاصمة روما ولتفرض نفسها، كخيار لا مناص له لبقاء الامبراطورية، على النخبة الحاكمة. فالمسيحية حفرت سرير نهرها بتؤدة قبل أن يندفع منه سيلها العرم الذي لم تعد تجدي معه أية مقاومة. وقبل أن تفرض نفسها كديانة سائدة، خلقت **مناخاً فكرياً**

ونفسياً معاً يرشحها لهذه السيادة. هذا المناخ المتفشي والمعمّم بالتدريج، مع ما استثاره من ردود فعل لمقاومته من نفس مواقعه وبمثل أسلحته من جانب النخب المثقفة المكلفة بالدفاع الايديولوجي عن الموروث «الوثني»، هو ما يمكن توصيفه بأنه ظاهرة **استقالة** للعقل ما لبث أن ازدوجت إلى ظاهرة **إقالة** للعقل. وإذا أبحنا لأنفسنا أن نسقط مصطلحات عصرنا على مسيحية القرون الأولى، فلنقل إن استقالة العقل جاءت نتيجة طبيعية لانتصار **الإبستمولوجيا** المسيحية، وإقالة العقل جاءت نتيجة جبرية لانتصار **الأيديولوجيا** المسيحية المعزّزة بقبضة السلطة الزمنية منذ تحوّلها إلى عقيدة رسمية للدولة.

فقبل الانقلاب الايديولوجي الذي قاده قسطنطين كانت المسيحية قد أنجزت انقلاباً ابستمولوجياً على صعيد نظام المعرفة بالذات. وقد يكون القديس بولس الرسول، المؤسس الثاني للمسيحية بعد المسيح، هو من أطلق إشارة البدء لهذا الانقلاب عندما حذّر معتنقي الديانة الجديدة من «خدعة الفلسفة الباطلة»، وأعلن عن الاستغناء عن الحاجة إلى الحكمة البشرية بعد ما نطقت، على لسان البشارة الجليلية، الحكمة الإلهية: «إنما عن الحكمة نتكلم فعلاً، لكن لا عن حكمة هذا العالم، ولا عن أمراء هذا العالم المكتوب عليهم الدثور. فنحن إنما نعظ بحكمة الله، الخفية، الباقية مستورة، الحكمة التي أعدها الله قبل قرون وقرون لمجدنا، والتي ما عرفها قط أحد من أمراء هذا العالم... ولئن حسب أحدكم نفسه حكيماً ليوم دينونة هذا العالم، فليعمل على أن يكون مجنوناً كيما يصير حكيماً؛ إذ حكمة هذه الدنيا جنون أمام الله»[١١٨].

(١١٨) بولس الرسول: **الرسالة إلى أهل قولوس**، ك٢، ف ٩، **والرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس**، ك٢، ف ٦ - ٩، وك٣، ف ١٨ - ١٩. في **الكتاب المقدس** LA BIBLE منشورات سرف، باريس ١٩٨٨، ص ١٦٥٧ و١٧١٣.

وقد يكون القديس يوستينس المولود في نابلس بفلسطين (نحو ١٠٠ - ١٦٥م)، والذي أرسى الأسس الأولى لفن المنافحة APOLOGIE عن العقيدة المسيحية، هو من طوّر **المعارضة الإبستمولوجية** بين الحكمة البشرية الباطلة والحكمة الإلهية الباقية إلى حد تفضيل **حكمة الأميين** من أتباع العقيدة الجليلية الجديدة على **حكمة المتعلمين** من أتباع الفلسفة اليونانية: «يمكن للمرء عندنا أن يسمع ويتعلّم هذه الأشياء [الفلسفية] من أولئك الذين لا يعرفون حتى الكتابة؛ فهم أناس جهلة وبرابرة باللسان، ولكن أوفياء وحكماء بالروح... وواضح للعيان هنا أن ذلك ليس من صنع الحكمة البشرية، بل من صنع القدرة الإلهية».(١١٩) وهو أيضاً من طور المعارضة الإبستمولوجية بين برهان الفلاسفة وبيان الأنبياء: «منذ سحيق الأزمنة، وفي عهود أقدم من عهود أولئك الفلاسفة المزعومين، وجد بشر سعداء، قويمون، أعزاء عند الله، تكلّموا بلغة الروح القدس وحكوا عن المستقبل تكهنات هي اليوم قيد تحقق، وهؤلاء هم من يسمون بالأنبياء... ما بالبرهان تكلموا، بل فوق كل برهان كانوا شهوداً موقرين على الحقيقة؛ والأحداث الماضية والحاضرة ترغمنا على تصديق كلمتهم».(١٢٠)

أما طاسيانس الآشوري الأصل، الذي اعتنق المسيحية على يد يوستينس نفسه، فإنه لم يحارب الفلاسفة «الوثنيين» - أي اليونانيين - بسلاحهم كما فعل أستاذه، بل اختار سبيل السخرية والتهكم، وشنّ عليهم حملة مقذعة من العنف اللفظي، فصوّرهم على أنهم «ضفادع» و«مسوخ» يجمعون بين سوء الخلقة وسوء الخلق، ورماهم بتعاطي الفسق والفجور،

(١١٩) يوستينس: **الدفاع الأول**، ك٦٠، ف ١١، نقلاً عن ج. لوبروتون وجاك زيلر: **الكنيسة الأولى** L'ÉGLISE PRIMITIVE، المجلد الأول من **تاريخ الكنيسة** HISTOIRE DE L'ÉGLISE بإشراف فليش ومارتن، منشورات بلود أند غاي، ١٩٣٨، ص ٤٣٧.

(١٢٠) القديس يوستينس: **حوار مع اليهودي أطروفون**، نقلاً عن المصدر السابق، ص ٤٣٥.

وعيّر أفلاطون بأنه «بيع بيع الكلاب بسبب شراهته»، كما عيّر أرسطو «بتملقه الاسكندر، ذلك الفتى المجنون المسعور الذي أمر، طبقاً للمبادىء الأرسطية، بحبس صديقه في قفص كما لو أنه دب أو فهد، وبجرّه في ركابه حيثما تنقّل، لأنه أبى أن يؤدي له فريضة العبادة».(١٢١)

ومع القديس ثيوفيلوس، «سادس أساقفة أنطاكية بعد الرسل»، تصاعدت حدة هذا العنف اللفظي ضد الفلاسفة وممثلي الحكمة الوثنية. فقد «اتهم كل فيلسوف منهم على حدة بالحضّ على اقتراف فعلة من فعال الرجس الزنيم: أفلاطون مشاع النساء والتهتك الجنسي، أبيقور زنى المحارم، الرواقيين اللواط، زينون وديوجانس أكل لحم البشر».(١٢٢)

بيد أن هذا العنف اللفظي لم يلبث أن تحوّل، مع تنصّر الدولة الرومانية، إلى **عنف مادي**. فقد بادر قسطنطين نفسه إلى إصدار مرسوم عام ٣٢٣ يقضي بتحريم كتب الفيلسوف «الوثني» فرفوريوس وحرقها. ولم يتوان ابنه المعروف باسم قسطنسيوس (٣١٧ - ٣٦١) عن تطبيق سياسة القبضة الحديدية ضد الوثنية وممثليها الثقافيين. فقد أصدر مرسوماً بإغلاق المعابد، وبحظر الدخول إليها تحت طائلة جزّ الرقبة ومصادرة أملاك المقتول. ثم أنهى عهده بثلاثة مراسيم متتالية في الأعوام ٣٥٦ و٣٥٧ و٣٥٨ استهدفت «المتكهنين والرياضيين (أي المنجمين) والعرافين و«الكلدانيين» والسحرة. فلن يكون أحد، مهما علا مقامه، في منجى من التعذيب والحديد والموت، سواء أمارس هذه الفنون المحظورة أم طلب مشورة أدعياء معرفة الغيب هؤلاء».(١٢٣)

وفي القرن الخامس توالت مراسيم مصادرة الكتب وإغلاق المكتبات ومعاهد تدريس الفلسفة، وفرض حصار شامل على الثقافة «اليونانية» حتى

(١٢١) نقلاً عن **تاريخ الكنيسة**، مصدر آنف الذكر، م١، ص ٤٥٢.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(١٢٣) بيير لابريول: **رد الفعل الوثني**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٨١.

صارت هذه الصفة مرادفة «للوثنية». ولم يبق اضطهاد «الجنون اليوناني» محصوراً بقبضة الأجهزة العليا للدولة، بل امتد إلى عمق المجتمع، فتكررت في الاسكندرية وأنطاكية والقسطنطينية مشاهد ملاحقة أفراد النخبة المثقفة الوثنية ومطاردتهم والطواف بهم عراة في الشوارع، وحتى سحلهم وحرقهم، كما جرى للفيلسوفة الأفلاطونية المحدثة هيباتيا على أيدي غوغاء الاسكندرية، في يوم «الصوم الكبير» في شهر آذار من عام ٤١٥م[١٢٤].

ورغم ندرة الوثائق عن موجات الاضطهاد المتتالية هذه ضد ممثلي الثقافة اليونانية الآيلة إلى اضمحلال قسري، فقد حفظ لنا التاريخ شكوى معبرة للنحوي الإسكندراني بالاداس عن الحال المزرية التي آلت إليها لا الفلسفة وحدها، بل الثقافة اليونانية برمّتها: «إننا، نحن اليونانيين، أنام ما بقي منا إلا الرماد. فآمالنا تحت الأرض كآمال الأموات... اليونانيون ما عاد لهم من الحياة سوى ظلها. فالحياة لهم كالمنام. وهم يجرّون معهم وجوداً ميتاً»[١٢٥].

وفي عهد الامبراطور يوستنيايوس (٤٨٢-٥٦٥) تم تسديد الضربة القاضية إلى الثقافة اليونانية «الوثنية» المحتضرة. فبعد بضعة أشهر من تسنمه العرش عدّل المدونة القانونية - التي كانت إلى حينه تكتفي بحظر المظاهر الخارجية للعبادة الوثنية - بحيث ترغم جميع الوثنيين، رجالاً ونساءً وأطفالاً، على اعتناق المسيحية وعلى تلقي المعمودية تحت طائلة مصادرة الأملاك والمعاقبة بالموت في حال الارتداد إلى الوثنية أو الممارسة السرية لطقس من

(١٢٤) ربما في غمرة هذه الفتنة التي قادها راهب من أنصار الأسقف كيريلوس يدعى بطرس جرى إحراق مكتبة الإسكندرية التي كان آخر من تولى عمادتها عالم الرياضيات ثيون، والد هيباتيا (انظر كتاب ريجيت بييترا: **«النساء الفيلسوفات في الأزمنة القديمة اليونانية - الرومانية»**، منشورات لامارتان، باريس ١٩٩٧، ص ٧٣-٧٦.

(١٢٥) نقلاً عن **رد الفعل الوثني**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٨١.

طقوسها. وفي سياق هذه الحملة الاستئصالية الشاملة، أصدر يوستنيانوس عام ٥٢٩ قراراً بمنع التعليم الفلسفي وبإغلاق أكاديمية الفلسفة في أثينا، مما اضطر رئيسها الأفلاطوني المحدث دمسقيوس (نحو ٤٨٠ - ٥٤٤م) إلى ركوب طريق المنفى والالتجاء إلى بلاط كسرى انوشروان مع ستة من زملائه ممن كانوا لا يزالوا يجرؤون على تعاطي الفلسفة ولم يشفوا من «الجنون اليوناني». ومع إغلاق مدرسة أثينا ورحيل الفلاسفة السبعة «لفظت الأفلاطونية المحدثة آخر أنفاسها مع الفلسفة كلها ومع الثقافة الإغريقية كلها، وأرخى ليل الصمت الكبير سدوله على القرن السادس والقرن السابع»[١٢٦].

ما أبعدنا، إذاً، عن اللوحة المؤسية التي رسمها الأب فستوجيير لعقلانية يونانية التهمت نفسها بنفسها واختارت **استقالة العقل** بعد أن تعب هذا العقل من نفسه واستنزف قواه في دورانه على نفسه في دائرة مفرغة بعيداً عن معطيات الواقع العيني والتجريب. **فما جرى في التاريخ في القرون الأولى للميلاد كان عملية استئصال وإبادة حقيقية لجنس الفلسفة**. والعقلانية اليونانية لم تنتحر، بل قتلت قتلاً شنيعاً. ولئن يكن فستوجيير نفسه قد استعمل تعبير «مقتلة العقل»، فإن الحقيقة التاريخية التي لا تقبل مماراة هو أن الفعل الذي اشتق منه هذا المصدر الميمي هو فعل متعدٍ، لا لازم. فهناك قتل للعقل، وعن عمد. ولئن كبت فعل القتل هذا في «اللاشعور المعرفي»، فذلك لا ينفي حصول واقعة القتل، ووجود مقتول وقاتل. وهذا الأخير لا يستطيع أن يغسل يديه ويبرىء ذمته عن طريق إعادة إخراج للمأساة بحيث تبدو جريمة القتل وكأنها انتحار، وبحيث يتم محو كل أثر للقاتل وتمويه هويته تحت قناع الهرمسية والإلهيات الشرقية والعرافات الكلدانية ووحي هرمس المثلث العظمة، وبحيث يتم أيضاً اختلاق سبب مقنع منطقياً للانتحار يتمثّل في سأم العقل من ذاته ودورانه في الحلقة المفرغة لتناقضاته الذاتية

(١٢٦) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، م ٢، **الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ص ٢٨٤.

خارج مدار التجريب ومعطيات الواقع الموضوعي.

وحتى نلتزم بلغة أكثر اتئاداً وأقل مسرحية فلنقل، أو فلنعد القول بأن ما حدث في تاريخ العقل هو **إقالة، لا استقالة**. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن العقل بقي حتى الرمق الأخير متجوهراً ومتخندقاً في عقلانية صلبة صلدة. ففي الحصار الخانق الذي ضرب من حوله - ولا سيما مع اشتداد قبضة هذا الحصار في القرن الرابع للميلاد - ما كان يندر أن يبحث لنفسه عن كوة للنجاة بركوبه مركب اللامعقول. وهذا ما يفسّر، في ما يفسّر، التحوّل الذي طرأ على الحساسية الفلسفية ابتداءً من القرن الثاني للميلاد حيث طغت موجة البحث عن وحي، والحاجة إلى الإيمان وإلى الاعتقاد في كتب مقدسة، وطلب رؤية الله، وتحويل العقل نفسه إلى محراب ومعبد حيّ لله كما يقول فرفوريوس في رسالته المشهورة إلى زوجته مارقلا: «عندما يتطرّق النسيان، نسيان الله، إلى نفس ما، فإن الشيطان يسكنها ضرورة. وكما سبق أن علمت: فإن النفس الإنسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان. وإن الفلسفة تعلّمنا أن الله حاضر في كل مكان، بلا ريب. ولكن مع ذلك، فالمحراب اللائق به هو عقل الحكيم. وكما سبق أن قلت لك: ليكن عقلك محراباً لله».[١٢٧]

وما دامت الأفلاطونية المحدثة - التي كانت آخر تظاهرة للعقلانية اليونانية وآخر مدرسة من مدارس الفلسفة الآيلة برمتها إلى انقراض - هي

(١٢٧) فرفوريوس: **حياة فيثاغورس ورسالة إلى مارقلا** VIE DE PYTHAGORE. LETTRE À MARCELLA، طبعة يونانية - فرنسية مشتركة، تحقيق وترجمة ادوار دي بلاس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٢، ص ١١٨. والطريف أن ناقد العقل العربي، الذي يعرف هذا النص ويستشهد به نقلاً عن فستوجيير [ت.ع.ع. ص ١٨٠]، يحسبه «نصاً هرمسياً»، موجهاً من معلم هرمسي إلى تلميذ له، علماً بأن هذا النص، الذي يصفه فستوجيير نفسه بأنه «الوصية الروحية للوثنية»، جزء من رسالة، وجهها فرفوريوس إلى مارقلا التي كانت أماً لستة أبناء والتي تزوجها في آخر عمره تضامناً معها.

التي تقدّم نموذجاً عينياً على ذلك التحول في الحساسية الفلسفية، فلنا أن نلاحظ ههنا ما طرأ على استراتيجيتها العامة من تحوّل موازٍ، تحت ضغط المد المسيحي المتصاعد، من موقف هجومي (مع أفلوطين في تاسوعته الثانية: **الرد على الغنوصيين** ومع فرفوريوس في كتابه: «**الرد على النصارى**...») إلى موقف دفاعي. وقد تمثّل هذا الموقف الدفاعي، أولاً، في بروز الحاجة إلى رصّ الصفوف وتناسي الخلافات المذهبية. فما دامت الفلسفة برمّتها هي المستهدفة من قبل الهجمة المسيحية، فلا مناص إذن من إعادة توحيد معسكر الفلسفة، ووضع حد بالتالي لانقسامه العضال إلى أنصار لأفلاطون وأنصار لأرسطو. وعلى هذا النحو رأت النور فكرة «الجمع بين الحكيمين». فقد انبرى فرفوريوس يستعيد أطروحة قديمة لأنطيوخس العسقلاني (ت ٦٩ق.م) تؤكد على التوافق في المذهب بين الحكيمين، ويكتب رسالة - لم تصلنا مع الأسف - تحمل هذا العنوان الدال: «**في أن مدرستي أفلاطون وأرسطو هما مدرسة واحدة**». وسار من بعده على هذا التقليد الجديد ألقينوس مؤلف «**تعليم مذاهب أفلاطون**».[١٢٨] كما تجلّى ذلك الموقف الدفاعي في مسعى الأفلاطونيين المحدثين إلى إحياء **إلهيات وثنية** في مواجهة اللاهوت المسيحي. وتلك هي المهمة التي أخذها فرفوريوس أيضاً على عاتقه عندما انبرى يكتب دفاعاً عن العبادة الوثنية - لم يصلنا هو الآخر - تحت عنوان: **في التماثيل**، وآخر تحت عنوان **فلسفة العرافات** حاول أن «يعقّد» فيه لديانة هي في جوهرها بلا عقائد. وإنما في سياق هذه الحاجة الدفاعية إلى إحياء ديني وثني نستطيع أن نفهم أن يكون كتاب **العرافات الكلدانية**، المنسوب تأليفه إلى يوليانوس «الكلداني» في القرن الثاني للميلاد، قد غدا «انجيل الأفلاطونيين المحدثين».[١٢٩]

(١٢٨) لا شك في أن هذا التقليد هو الذي انتقل، عبر وساطة سريانية أو حرانية، إلى الثقافة الفلسفية العربية الإسلامية ليجد تكريسه في كتاب الفارابي عن «**الجمع بين الحكيمين**».

(١٢٩) م. ب. نلسون: **تاريخ الديانة اليونانية**، ميونيخ ١٩٦١، م٢، ص ٤٧٩. نقلاً عن =

والواقع أن الأفلاطونية المحدثة، بعد أن نقلت «العقلانية اليونانية» إلى ذروة جديدة مع أفلوطين، لم تجد مندوحة، تمشّياً مع روح العصر، عن تنفيذ ما يشبه الانقلاب، أو في أدنى الأحوال **المناورة الإبستمولوجية**. إذ بادرت هي الأخرى، تحت وطأة المناخ الفكري الجديد الذي خلقته المسيحية، إلى تقديم **الباثوس** (= الوجدان) PATHOS على **اللوغوس** (= العقل) LOGOS، فمالت مع فرفوريوس نفسه إلى أن تتدين، ثم مع يمليخوس (٢٨٠ - ٣٣٥) وابروقلوس (٤١٢ - ٤٨٢) إلى أن تتهرمس، ومع يحيى النحوي (٤٩٠ - ٥٦٦) أخيراً إلى أن تتنصّر.[(١٣٠)]

ويبقى الحدث الأبرز في مأساة «أفول العقلانية اليونانية» هو أن الممثلة

= هـ. د. سافري: **مباحث حول الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين**، باريس ١٩٩٠، ص٣٧. وبالمناسبة إن كتاب «العرافات الكلدانية» هذا - وخلافاً لما يتوهم ناقد العقل العربي - لا يمت بصلة لا إلى الشرق ولا إلى بلاد كلدان، والآلهة التي تنطق فيه هي آلهة يونانية. كما أن تكنية مؤلفه - إذا صحت نسبة **«العرافات»** إليه - بـ «الكلداني» لا تنم عن أصله الإثني: فهذه الكلمة لم تكن تعني في قاموس العصر سوى «المنجّم»، وذلك لاشتهار الكلدانيين عصرئذٍ بالتنجيم.

(١٣٠) هنا، وبصدد واقعة انقسام الأفلاطونية المحدثة على نفسها، يقع ناقد العقل العربي في أغلوطة جديدة. فهو يشير، في معرض التفريق بين «طريقة أرسطو وطريقة هرمس»، إلى أن «امليخ»، الذي كان من أبرز الفلاسفة المشرقيين الذين ميزوا تمييزاً واضحاً بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي، قد قال في كتاب موجه إلى تلميذ له: «إذا طرحت مسألة فلسفية فإننا سنحكم فيها لك وفق نهج هرمس الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس في الماضي لضبط فلسفتهما» (**بنية العقل العربي**، ص ٢٥٢. والجابري ينقل هذا الشاهد عن يوسف الحوراني في **«البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم»**، دار النهار ١٩٧٨، ص ٢٦). والحال أنه لو رجع الجابري إلى هذا الشاهد في المصدر الأصلي الذي ورد فيه، وهو **«أسرار مصر»** ليمليخوس، أو على الأقل إلى فستوجيير في **«وحي هرمس المثلث العظمة»** الذي أورده بدوره، لكان أدرك أن يمليخوس يوجه خطابه ذاك لا «إلى تلميذ له»، بل إلى فرفوريوس الذي كان معلمه ويكبره بالسن بنحو من ٤٧ سنة، والذي اختصم وإياه منذ أن افترقت طريقهما: فرفوريوس الذي اختار طريق التدين العقلي، ويمليخوس الذي مضى في طريق التدين السحري الهرمسي.

اليتيمة الأخيرة لهذه العقلانية، أي الأفلاطونية المحدثة - المحاصرة أصلاً في موقعها الأخير في أثينا - قد اضطرت، بعد صدور قرار يوستنيانوس بإغلاق مدرستها - إلى أن تحزم حقائبها، وحقائب الفلسفة برمّتها معها، وتغادر مسرح التاريخ والجغرافيا معاً: التاريخ إذ ستنقضي أربعة قرون خاوية قبل أن تعاود انبعاثها في الساحة العربية الإسلامية ثم في الساحة اللاتينية المسيحية، والجغرافيا إذ اضطر آخر سبعة فلاسفة في العالم الإغريقي - الروماني إلى أخذ طريقهم إلى المنفى في حران التي كانت قد استلحقت يومئذٍ بالعالم الفارسي الساساني.

والحال أن شبه العدم هذا الذي آل إليه «البرهان اليوناني»، تحت ضغط المد الكاسح «للبيان المسيحي»، هو الذي سيعطيه الجابري، في شطحة كبرى من شطحات قلمه، قوة جحفلية «مغولية»، فجعل منه تحت اسم **العرفان** - أو اللامعقول أو الهرمسية أو الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية - «هاجس العصر كله» و«النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد»، قبل أن يجتاح، انطلاقاً من قاعدته في حران، و«منذ بداية عصر التدوين»، فضاء الفكر العربي الإسلامي حيث «استمر يحتل مواقع رئيسية داخله إلى أن اكتسح ساحته كلها تقريباً في عصر الانحطاط».[(١٣١)]

(١٣١) **ت.ع.ع**، ص ١٦٥. وبالمناسبة، وفي سياق هذا التضخيم، ينوّه ناقد العقل العربي بـ«غزارة النصوص الهرمسية وتنوعها وانتشارها الواسع [حيث] عدّها بعضهم في القرن الثالث الميلادي بـ٢٥ ألف نص». ودوماً في السياق التهويلي إياه يذكر أن «حجم الأدبيات الزرادشتية» - التي كانت في تقديره رافداً كبيراً من روافد الهرمسية - قد قدّر في مصر وحدها «بنحو مليوني سطر» (**ت.ع.ع**، ص ١٧٥). ورغم أنه يحيل قارئه في هذين الشاهدين الكميين على فستوجيير، إلا أنه أساء على ما يبدو فهمه. فتلك الأرقام المضخّمة هي في الواقع أرقام خرافية قصد بها مروّجوها أن يعزوا إلى هرمس وزرادشت، بوصفهما من أساطين الحكمة «البربرية» العتيقة، غزارة إنتاج أسطورية بالمقارنة مع محدودية إنتاج حكماء اليونان. ففيما يتعلق بنصوص «المدونة =

هكذا، يكون ناقد العقل العربي قد وظّف الهرمسية نفس التوظيف الذي وظّفها به الأب فستوجيير، ولكن بكيفية تكتيكية معاكسة: فلئن يكن هذا الأخير قد اتكأ على ذريعة الهرمسية ليردّ أفول العقلانية اليونانية إلى عامل داخلي يتمثّل في التهامها لذاتها وليغيّب بالتالي دور العامل الخارجي المتمثّل في المد المسيحي، كذلك فإن ناقد العقل العربي سيوظّف الهرمسية - بعد تضخيم شأنها تضخيماً تهويلياً - ليردّ أفول العقلانية العربية الإسلامية إلى عامل خارجي، وليغيّب في الوقت نفسه دور العامل الذاتي الداخلي في هذا الأفول. فما كان عند فستوجيير **استقالة** للعقل سيغدو عند الجابري **إقالة** للعقل. ففي الحالة الأولى تكون العقلانية اليونانية هي المسؤولة عن أفولها، وفي الحالة الثانية تُرفع عن العقلانية العربية الإسلامية مسؤوليتها عن أفولها. في الحالة الأولى إنكار لدور العامل الخارجي، وفي الثانية إنكار لدور العامل الداخلي. وهكذا تكون **المركزية اللاواعية**، التي مكّنت فستوجيير من تغييب دور **الآخر** في أفول العقلانية اليونانية، قد ترجمت عن نفسها لدى الجابري في مركزية لاواعية مقابلة تريد بدورها أن تنكر دور **الذات** في أفول العقلانية العربية الإسلامية لتعلّق على مشجب **الآخر** مسؤولية «عصر الانحطاط». وكما أن فستوجيير قد أبى لاشعورياً أن يعي دور **البيان** المسيحي في وأد **البرهان** اليوناني، كذلك أبى الجابري لاشعورياً أن يعي دور **البيان** العربي الإسلامي في وأد **البرهان** العربي الإسلامي.(١٣٢)

= الهرمسية» فإنها ما كانت تزيد فعلياً على الثلاثين. ولكن يمليخوس هو الذي نسب في كتابه «**غيبيات مصر**» إلى هرمس الأسطوري، نقلاً عن مانيطون المنحول، أبوة ٣٦ ألف كتاب. والأمر بالمثل فيما يتعلق بالأدبيات الزرادشتية. فالمليونا سطر هما في الواقع مليونا بيت شعر. وقد ورد ذكرهما في «التاريخ الطبيعي» لبلينوس الأقدم. وأما أنهما خرافيان وتهويليان، فهذا واضح في حال المقارنة مع أكبر ملحمتين معروفتين في التاريخ، وهما «الإلياذة» و«الأوذيسة» اللتان لا يتعدى حجمهما ١٦ ألف و١٢ ألف بيت على التوالي.

(١٣٢) نحن لا نعطي بالطبع لمفاهيم البرهان والبيان والعرفان المدلول الذي يعطيه الجابري لها. فليس البرهان عندنا - كما يتأوله الجابري - هو مذهب أرسطو حصراً. فمثل هذه =

وكما حرص فستوجيير على إحضار التآكل الداخلي لينكر الغزو الخارجي، كذلك لن يكون للجابري من همّ سوى إحضار الغزو الخارجي لينكر التآكل الداخلي. وهكذا، فإن كل مشروعه لـ«نقد العقل العربي» لن يكون نقداً لهذا العقل نفسه، ولا تفكيكاً للآليات الداخلية التي قادته إلى الأفول والاستنقاع في «عصر الانحطاط»، بل سيكون نقداً - ذا منحى هجائي في الغالب - لذلك الدخيل الذي تسلل إلى حَرَم هذا العقل من خارجه، ورصداً لتحركاته «المشبوهة» في الثقافة العربية الإسلامية، واستكشافاً وتمشيطاً «للمواقع الرئيسية التي احتلها في هذه الثقافة **العقل المستقيل** الذي ورثته عن العصر الهلنستي».(١٣٣)

إذن، فلنأتِ الآن إلى الموقع الذي انطلق منه هذا الغزو المزعوم للثقافة العربية الإسلامية من قبل «العقل المستقيل»، أي إلى حران الرجيمة.

حران

تلعب حران في الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية دوراً موازياً لدور أفامية، ولكن في الاتجاه المعاكس. **فكما أن أفامية تولّت تصدير «العقل المستقيل» إلى الثقافة اليونانية «البرهانية»، كذلك فإن حران ستتكفل بإعادة استيراده برسم استزراعه في الثقافة العربية الإسلامية «البيانية».**

= القراءة التوقيرية للبرهان الأرسطي هي قراءة بيانية، لا برهانية. فالبرهان في نظرنا هو حرية العقل في ممارسة فاعليته بالاستناد إلى مرجعيته الذاتية وسلطته الخاصة. وبالمقابل فإن البيان هو فاعلية تأويلية تقيّد نشاط العقل بنص مقدّس، أو بنص مرفوع إلى مرتبة القداسة. أما العرفان فأمره بين بين إن جاز التعبير: فهو أيضاً، مثل البيان، فاعلية تأويلية، ولكنه يطلق للعقل أكبر قدر مستطاع من الحرية في تأويل النص - المقدس دوماً - دون تقيّد بحرفه ولا انئسار لسلطة لفظه. وسوف تكون لنا، على كل حال، عودة مفصلة إلى موضوع البرهان والبيان والعرفان في جزء خامس وأخير من مشروعنا هذا لـ «نقد نقد العقل العربي».

(١٣٣) ت.ع.ع، ص ١٨٨.

وإذا كانت أفامية لا تحضر إلا في نص واحد من كتابات الجابري، فإن حضور حران هو بالمقابل **حضور طاغ**، نظراً إلى أن مشروع الجابري هو، في الأساس، مشروع لنقد العقل العَربي، لا لنقد العقل الغربي. فحول حران ينسج الجابري **أسطورة كاملة**، ثم يوظف هذه الأسطورة توظيفاً مركزياً في تعليل الهيمنة المزعومة «للعقل المستقيل» على الثقافة العربية الإسلامية وصولاً بها إلى «عصر الانحطاط، عصر استقالة العقل في الإسلام».(١٣٤)

وليس عسيراً أن ندرك لِمَ تحتل الأسطورة الحرانية ذلك الموقع المركزي في الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية: فتماماً كما أن أفامية تقدم مصدراً **شرقياً** لتعليل تآكل العقلانية اليونانية (= الغربية)، كذلك فإن حران تقدم مصدراً **مشرقياً** لتعليل المآل الانحطاطي للثقافة العربية الإسلامية وتحوّلها عن «معقولها الديني» **البياني** إلى «اللامعقول» **العرفاني** بجميع ضروبه من هرمسية وغنوصية وأفلاطونية محدثة بصيغتها المشرقية. وعلى هذا النحو يكون **منبع اللامعقول خارجياً**. وعلى هذا النحو أيضاً تُعطى **براءة ذمة** للعقل العربي الإسلامي. فتآكله لم يتم من **الداخل ومن جراء تطور عضوي سالب**، بل من الخارج، ومن جرّاء غزو اجتياحي من قبل اللامعقول المشرقي المصدر. وهذا أصلاً ما يحدد طبيعة مشروع الجابري في «نقد العقل العربي»: فبدلاً من أن تكون وظيفة هذا المشروع **نقدية** فعلاً تصير محض وظيفة **تطهيرية**؛ فليس المطلوب من العقل العربي الإسلامي أن يراجع مقدماته وأن يخضع نفسه لنقد ذاتي، بل المطلوب منه أن يغتسل من جنابة اللامعقول المشرقي المصدر **وأن يعيد توجيه قبلته نحو المغرب**، بالمعنى الجغرافي والإبستمولوجي معاً للكلمة، إذ «باستعادة العقلانية النقدية التي

(١٣٤) ت.ع.ع.، ص ٢١٢.

دشّنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، **وبها وحدها**، يمكن إعادة بَنْيَنَة العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة».(١٣٥)

إذن، فليس من قبيل الصدفة أن تحتل حران ذلك الموقع المركزي في **خريطة اللامعقول** الجابرية. فنظراً إلى أن رسم هذه الخريطة ينطلق من استقطاب، من **طبيعة مانوية** إن جاز التعبير، بين مغرب عقلاني ومشرق لاعقلاني، فإن الحضور الطاغي للأسطورة الحرانية يفيد في تقديم **دليل تبرئة ودليل تجريم** في آن معاً: تبرئة للجناح المغربي من العقل العربي الإسلامي، الممتد من الجزيرة العربية إلى شمالي إفريقيا والأندلس، وتجريم للجناح المشرقي الممتد من سوريا إلى العراق فإيران فما وراء النهر.

إن المرتكز الأساسي للجابري في رسمه لخريطة اللامعقول في الثقافة العربية الإسلامية هو إ.ر. دودس في كتابه **«الإغريق واللامعقول»**. فقد كان هذا المستهلن الاوكسفوردي المشهور - لا مؤرخ الأديان كما يوحي الجابري لقارئه - قد لاحظ، في معرض بيان الكيفية التي تصدى بها «عصر التنوير اليوناني» لنقد وتفتيت «المركب الموروث» من اللامعقول، أن «نمو الديانات هو من طبيعة جيولوجية، وأن مبدأه هو بالإجمال، ومع بعض الاستثناءات، هو التراكم لا الإبدال [= الحلول محل]»: إذ «من النادر جداً أن تقوم بنية جديدة من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها محواً تاماً؛ فالذي يحدث هو: إما أن يواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد، عنصر قد يظل مخفياً وفي حالة من اللاوعي شبه تامة، وإما أن يعيش الاثنان، القديم والجديد، جنباً إلى جنب، غير قابلين للوفاق من الناحية المنطقية، ولكنهما يظلان مع ذلك

(١٣٥) ت.ع.ع.، ص ٥٥٢. والتسويد منا.

مقبولين في نفس العصر من طرف أشخاص مختلفين، وأحياناً من طرف الشخص الواحد».[١٣٦]

ما يفعله الجابري، في توظيفه الإبستمولوجي الجغرافي لهذا النص، أنه يحوّل **الاستثناء** الذي أشار إليه دودس إلى **قاعدة**، ليخلص إلى القول بأنه وإن كانت «الحالتان تصدقان معاً على نمو الفكر الديني في الإسلام»، فقد «عرف هذا الفكر أيضاً تلك الحالة التي اعتبرها دودس نادرة جداً، الحالة التي تمحو بها المعتقدات الجديدة ما سبقها من المعتقدات محواً تاماً». ودوماً من منطلق الإبستمولوجيا الجغرافية المسبقة التصميم، يؤكد الجابري بلغة تقريرية خالصة، ومن دون أن يسوق أي دليل على ما يقرره، أن العقيدة الإسلامية الجديدة «قد حلت تماماً محل المعتقدات القديمة في الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والأندلس»، إذ «في هذه الأقطار توارت خلف الظلام، عقب استقرار الفتح مباشرة، المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام، ولم تدخل بالتالي كعنصر في الدين الجديد»، على حين بقيت «سوريا والعراق وفارس هي وحدها الأقطار التي سادت فيها الحالتان اللتان أبرزهما دودس من قبل، الأقطار التي ستنطلق منها وفيها عناصر الموروث القديم وتياراته». ويختم الجابري بالقول، ودوماً بمنهج التقرير بلا دليل: «هكذا يمكن القول إن المعقول الديني كان وحده السائد في كل من الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والأندلس... أما في سوريا والعراق وإيران الكبرى فلقد ظل الموروث القديم فيها يواصل الحياة في بنية المعتقدات الدينية الجديدة التي جاء بها الإسلام، إما كعناصر مستترة لاواعية، وإما كتيارات تتنازع البقاء مع المعقول الديني، البياني العربي، إلى أن تم اندماجها في صيغة واحدة هي

(١٣٦) إ.ر. دودس: **الإغريق واللامعقول** LES GRECS ET L'IRRATIONNEL، ترجمه عن الإنكليزية ميكائيل جبسون، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧٧، ص ١٧٩. ونعتمد هنا ترجمة الجابري.

الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوّف والفلسفة الإشراقية».[١٣٧]

وبما أن الخريطة الجابرية لتوزع الموروث القديم لا تتخذ لها من دليل آخر سوى المصادرة التقريرية وحدها، فلن نكون بحاجة إلى الدخول في مناقشة لها.[١٣٨] حسبنا أن نقول إن هذه الخريطة تعبر، في مورفولوجيتها الظاهرة كما في دوافعها الباطنة، عن الهمّ المركزي الذي ينتظم كل الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية: **تغريب العقل وتشريق اللاعقل**.

وإذا جئنا الآن إلى حران فلن يكون عسيراً علينا أن نحدس بطبيعة الدور الموكول به إليها من منظور الهاجس المركزي للإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية: توريد الموروث القديم «أساتذة وكتباً» و«علوماً سحرية وفلسفة وعقائد دينية» إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، وتوسيع قطاع اللامعقول

(١٣٧) ت.ع.ع، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(١٣٨) إن تفنيد دعوى الجابري القائلة إن الإسلام «مسح الطاولة تماماً - بعد استقراره - في كل من الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والأندلس، فتوارت المعتقدات القديمة التي كانت سائدة في هذه البلاد قبل الإسلام أو هُمّشت إلى درجة الاختناق» (**تكوين العقل العربي**، ص ١٤٤) يحتاج إلى مجلد كامل. ولكن حسبنا الإشارة، فيما يتعلق بالاستمرارية التاريخية للمعتقدات القديمة في إسلام الجزيرة العربية، إلى دراسة منذر سفر الجريئة: «**القرآن والتوراة والشرق القديم**» LE CORAN, LA BIBLE ET L'ORIENT ANCIEN، منشورات كاسيني، باريس ١٩٩٨. أما عن استمرارية «اللامعقول»، فمن الممكن الرجوع، فيما يتعلق بالجزيرة العربية، إلى دراسة توفيق فهد عن«**العرافة العربية**» LA DIVINATION ARABE، منشورات سندباد، باريس ١٩٨٧، وفيما يتعلق بشمال إفريقيا إلى دراسة ادمون بوتيه «الكلاسيكية»: «**السحر والدين في إفريقيا الشمالية** MAGIE ET RELIGION DANS L'AFRIQUE DU NORD، طبعة ميزونوف وغوتنر المصورة عن طبعة الجزائر ١٩٠٨، باريس ١٩٩٤. ومن المفيد أيضاً الرجوع في هذا الصدد إلى دراسة إبراهيم القادري بوتشيش عن «**المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء**»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣.

العقلي على حساب قطاع المعقول الديني في هذه الثقافة، وتمكين «العقل المستقيل» من احتلال «مواقع رئيسية» داخل الفكر العربي الإسلامي، وهذا «منذ بداية عصر التدوين... إلى أن اكتسح ساحته كلها في عصر الانحطاط».(١٣٩)

فحران هي المحطة المركزية لاستيراد ثقافة «العقل المستقيل» ولإعادة تصديرها إلى داخل المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية **في المشرق حصراً**. فمن الاسكندرية وانطاكية «انتقل الموروث القديم - أساتذة وكتباً - إلى حران قبل أن ينتقل منها إلى بغداد. ومن حران انطلق «أقوى تيار من تيارات الموروث القديم»، وهو التيار الهرمسي الذي كانت «الفلسفة الدينية» للصابئة الحرانيين تشكل عموده الفقري.(١٤٠) وفي حران كفت «منتجات العقل المستقيل» عن أن تكون «ركاماً» و«شظايا» متناثرة لتتحول إلى «نظريات متكاملة ومنظومات فكرية تعلن صراحة أو ضمنياً عن انتمائها الهرمسي».(١٤١)

ولأنه يتعذّر علينا عملياً أن نحصي جميع المواضع التي تترجع فيها أصداء الأسطورة الحرانية في كتابات الجابري، فلنحصر اهتمامنا بالعرض الرئيسي الذي يقدمه في مقالته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية»، وهي المقالة التي استنفر كل جهده فيها لمد جسور موهومة بين فلسفة ابن سينا «المشرقية» المزعومة وبين الفلسفة الدينية الحرانية. فلقد كنا وجدنا الجابري يميّز بين صيغتين رئيسيتين تلبستهما الأفلاطونية المحدثة: «صيغة مشرقية حرانية - فارسية» و«صيغة مغربية اسكندرانية - مسيحية».(١٤٢) والحال أنه

(١٣٩) **ت.ع.ع**، ص ١٦٥.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣ و١٦٣.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٤٢) الواقع أن هذا التمييز بين أفلاطونية محدثة مغربية وأفلاطونية محدثة مشرقية لا تعود أبوته إلى الجابري - رغم ادعائه إياها - بل كان أول من اقترحه وطبّقه المستهلن الفرنسي =

«إذا كانت الصيغة المغربية من الأفلاطونية الجديدة قد اكتسحت العالم المسيحي، بما في ذلك المراكز الثقافية السريانية المتنصرة في سوريا والعراق، فلقد تحصّنت الصيغة المشرقية في مدينة حران التي ظلّت المركز الثقافي الوحيد الذي لم يتنصر في المنطقة... ومن هنا تلك الخصومة التقليدية بين الحرانيين الوثنيين وبين النصارى السريانيين الذين كانوا يسمون حران بـ«هيلينوبوليس»، أي مدينة اليونان. ولا يخفى ما يحمل هذا اللقب من تعيير وتحقير».(١٤٣) ولا يكتفي الجابري بهذه القسمة الرئيسية، بل يخضعها بدورها لقسمة فرعية؛ وعلى هذا النحو يتحدّث عن «أربعة تيارات لبست كلها ثوب الأفلاطونية المحدثة» وتولت نقل «العلوم الفلسفية اليونانية إلى الفكر العربي - الإسلامي:

- التيار الأول حمله التراجمة والكتّاب الذين هم من أصل إيراني والذين تلقوا العلوم اليونانية في إطار ما أسماه كوربان بـ«التقليد اليوناني - المشرقي». أي في إطار ما أسميناه بـ«الصيغة المشرقية (= الفارسية) للأفلاطونية الجديدة».

- التيار الثاني حمله الأطباء والتراجمة النصارى الذين قدموا من مدرسة جنديسابور الفارسية، تلك المدرسة التي أسسها كسرى أنو شروان قبيل الفتح الإسلامي وضمّت، علاوة على أساتذتها النساطرة، فريقاً من أساتذة مدرسة أثينا بعد نفيهم منها، وكان هؤلاء كزملائهم النساطرة من أتباع «الصيغة المغربية» للأفلاطونية الجديدة.

- التيار الثالث، وهو مشرقي، حمله التراجمة والأساتذة والعلماء الحرانيون وتلامذتهم.

= هـ.د. سافري، تلميذ فستوجيير، في دراسات متفرقة أعاد نشرها مجموعة تحت عنوان: **«مباحث في الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين»**.

(١٤٣) **نحن والتراث**، ص ١٨٨-١٨٩.

- أما التيار الرابع، وهو «مغربي»، فقد وفد مع «مجلس التعليم» القادم من الاسكندرية.

«أربعة تيارات. اثنان «مشرقيان» واثنان «مغربيان»، كان لا بد من أن يتبلور الصراع بينهما داخل المجتمع الإسلامي في قيام مدرستين فلسفيتين: مدرسة مشرقية فارسية - حرانية، ومدرسة مغربية سريانية - اسكندرانية».[١٤٤]

إن حمولة هذا النص عن حران من الأغلاط تكاد لا تقل عن تلك التي ناء تحتها النص الذي تقدم بنا تفكيكه عن أفامية. وبدون أن نخضع النص الجديد لتدقيق تفصيلي مماثل، فسنتوقف ملياً عند المصادرة الكبرى التي تنطلق منها كل محاكمة الجابري حول الأصل الحراني المشرقي للامعقول المصدَّر أو المعاد تصديره إلى الفكر العربي الإسلامي: **وثنية حران**. فالجابري لا يفتأ يعيد ويكرر في أكثر من موضع ونص أن «حران لم يتنصر أهلها واحتفظت بالطابع اليوناني الوثني[١٤٥]»، وأن «أهم ما يميز مدينة حران عن غيرها من المراكز الثقافية الأخرى المماثلة هو... **بقاؤها في منجاة عن التأثير المسيحي** بعد أن تنصّر العالم الهليني».[١٤٦] فبدون هذه المصادرة تكف الأسطورة الحرانية عن الاشتغال، ولا يعود الحرانيون يؤدون دورهم «التآمري» في «**تمرير عناصر ومفاهيم حرانية إلى الفكر العربي الإسلامي**»، ولا تعود «الفلسفة الدينية الحرانية تلعب في الفكر الفلسفي الإسلامي نفس الدور - تقريباً - الذي لعبته الإسرائيليات في التفسير والحديث».[١٤٧] وما دام الجابري لا يأتي بدليل آخر على بقاء حران وثنية خالصة سوى تعبير

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠-١٩١.

(١٤٥) **ت.ع.ع**، ص ١٦٣.

(١٤٦) **نحن والتراث**، ص ١٨٣.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٨١-١٨٢. والتسويد من الجابري.

النصارى السريانيين لها بتسميتها «هيلينوبوليس» (= مدينة اليونان)، فلنبدأ بهذا الدليل.

إن الجابري يستقي هذا الشاهد، بتصريحه، من خليل الجر وحنا فاخوري في «**تاريخ الفلسفة العربية**». وهذان يستقيانه، على ما نرجح، من أحمد أمين في «**ضحى الإسلام**»[١٤٨]، وهذا يستقيه بدوره من ماكس مايرهوف في مقالته «**من الاسكندرية إلى بغداد**» التي نشرها عبد الرحمن بدوي في مجموعة «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**».

فهذا المستشرق الألماني كان هو السباق إلى القول بأن جيران الحرانيين من السريان النصارى هم الذين سموا «مدينتهم هلينوبوليس احتقاراً لها وتهكماً عليها».[١٤٩] والحال أن هذه السلسلة الدائرة على نفسها تجهل الحقيقة البديهية التالية، وهي أن النصارى السريانيين، الناطقين بالآرامية، ما كان لهم أن يسموا مدينة الحرانيين **هلينوبوليس** HELLENOPOLIS. ولو أن الباحثين الأربعة (المصري واللبنانيين والمغربي) رجعوا، لا إلى مايرهوف، بل إلى التراث السرياني، لما وقعوا في هذه المغالطة. فمن سماها بهذا الاسم هم في الواقع آباء الكنيسة من الكاتبين باليونانية. أما السريان النصارى فقد أطلقوا عليها، وبالآرامية بطبيعة الحال، اسم «مدينات حنفا». والواقع أن المستشرق الفرنسي إرنست رينان، الذي كان يتقن السريانية، كان نبّه منذ عام ١٨٥٥ إلى أن تعبير هلينبوليس هو مجرد ترجمة يونانية لـ«مدينات حنفا» السريانية.[١٥٠] والواقع أيضاً أننا نملك في أحد مصادر التراث العربي

(١٤٨) أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، الطبعة العاشرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت بلا تاريخ، ج ١، ص ٢٥٧.

(١٤٩) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠، ص ٧٠.

(١٥٠) فولوس غبريال وكميل افرام البستاني: **الآداب السريانية**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٩، ج ١، ص ١٠؛

الإسلامي إشارة ثمينة إلى هذه الواقعة. فقد ذكر المسعودي، في معرض كلامه عن صابئة فارس، أنهم كانوا، قبل اعتناقهم المجوسية، يسمون «حنيفوا»، وأن هذه الكلمة السريانية عندما عرّبت صارت «الحنفاء».(١٥١) وبالفعل، فإنه تتعدد الإشارات في التراث العربي الإسلامي إلى أن الصابئة كانوا على دين «الحنيفية الأولى». كما لا يندر في كتب الملل والنحل أن يوضع الصابئة والحنفاء في موضع المرادفة كما يفعل المسعودي نفسه، أو في موضع المقابلة الضدية كما يفعل الشهرستاني. وهنا ينبغي أن نستذكر أن حران - التي كان المقدسي وصفها بأنها، مع الرها، «معدن الصابئين في جميع المملكة(١٥٢) - كانت هي أيضاً المدينة التي آوت، حسب التوراة، إبراهيم «الحنيف» - بحسب الوصف القرآني - وهو في طريق الهجرة من أور الكلدانية إلى بلاد الكنعانيين.(١٥٣) وبصرف النظر عن طبيعة العلاقة الممكنة تاريخياً بين الحنفاء وصابئة حران، فإن السريانيين عندما أطلقوا على حران اسم «مدينة الوثنيين»، فإنهم ما كانوا يقصدون بحال من الأحوال «اليونانيين»، وعلى سبيل «التعيير والتحقير» كما يتوهم الجابري ويوهم قارئه، بل كانوا يعنون بني عمومتهم الآراميين. ذلك أن السريانيين، تمييزاً لأنفسهم - بعد أن تنصّروا - عن سائر الآراميين الذين بقوا على الوثنية، أطلقوا على أنفسهم اسم «سور يو يو» بالمقابلة مع «آرو مويو» التي باتت ترادف منذ ذلك الحين فصاعداً الوثنيين. ومثل هذا التحول في الدلالة

= إ. رينان: **التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية** HISTOIRE GÉNÉRALE ET SYSTÈME COMPARÉ DES LANGUES SÉMITIQUES، الطبعة الثامنة، منشورات كالمث ليفي، باريس ١٩٢٨، ص ٢٥٣.

(١٥١) المسعودي: **التنبيه والإشراق**، منشورات مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١، ص ٩٥.

(١٥٢) المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، مطبعة بريل، ليدن ١٩٠٩، ص ١٣٢.

(١٥٣) تذكر التوراة أن إبراهيم الخليل كان في الخامسة والسبعين من العمر عندما ارتحل عن حران قاصداً أرض كنعان (**سفر التكوين**، الإصحاح الثاني عشر).

الاشتقاقية نلحظه في كلمة «الهلينية» نفسها التي صارت مرادفة للوثنية بعد تنصّر الدولة الرومانية، وعلى الأخص بعد ارتداد الامبراطور «يوليانوس الجاحد» (١٣٣١ - ٣٦٣م). وعلى هذا النحو، فعندما كان آباء الكنيسة الكاتبون باليونانية يطلقون على حران اسم «هيلينوبوليس»، فإنهم هم أنفسهم ما كانوا يقصدون أنها مدينة اليونانيين حقيقة، بل مدينة الوثنيين مجازاً. وهذا لا يمنع أن تكون قد وجدت في حران، منذ فتوحات الاسكندر، جالية يونانية، أو مقدونية بتعبير أدق. ولكن حران نفسها كانت **مدينة آرامية**، وهذا منذ القرن الحادي عشر قبل الميلاد كما تشير الوثائق التاريخية، وكذلك بقيت إلى حين الفتح العربي الإسلامي سنة ٦٣٩م.

والسؤال، كل السؤال، الآن: هل صحيح، كما يؤكد الجابري مراراً وتكراراً، أن حران بقيت، حتى بعد قرنين من الفتح العربي الإسلامي، على وثنيتها، وأنها المدينة الوحيدة التي «لم ينتصر أهلها؟».

هنا أيضاً تبدو جعبة الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية من التاريخ خاوية تماماً. فجميع المصادر التاريخية المتاحة تشير إلى أن حران لم تقبع في منجى - دون سائر شقيقاتها من المدن الآرامية - من مدّ المسيحية الكاسح، وإنها ما استطاعت أن تبقى جزيرة معزولة ومغلقة على نفسها وسط بحر النصرانية. صحيح أنها ظلت تقدم حتى منتصف القرن التاسع للميلاد - الثالث للهجرة - معقلاً للصابئة، من وثنيين وكتابيين على حد سواء، ولكن هذا شيء والتوهم أو الإيهام بأنها كانت مدينة صابئية خالصة - وصابئية وثنية على وجه التحديد - شيء آخر. وقد تكون حران قد تأخرت أكثر من غيرها في الانفتاح على المسيحية، نظراً إلى أنها كانت تمثل مركزاً رئيسياً للعبادة الكلدانية بسبب إيوائها لهيكل كبير للإله سين= القمر الذي كان الآراميون يسمونه «بعل حران».(١٥٤)

(١٥٤) في هذا المعبد لقي الامبراطور كاراكلا مصرعه غيلة سنة ٢١٧م.

أضف إلى ذلك أنها كانت موضع حرب سجال بين الفرس والرومان الذين تعاوروها عدة مرات في القرون الأولى للميلاد، الأمر الذي حال دون أن يمارس عليها أي من الطرفين نفوذاً دائماً، وترك بالتالي لسكانها هامشاً من حرية الاعتقاد الديني. ولهذا أمكن لها، بصفتها مدينة حدودية، أن تحافظ على قدر من التعددية الدينية. وقد ازدادت هذه التعددية تعدداً مع قدوم موجة كثيفة من المندائيين، الفارين من الاضطهاد، للتوطن في حران ابتداءً من القرن الثاني للميلاد. وعلى هذا النحو اختلط الصابئون الكتابيون بالصابئين الوثنيين[١٥٥]، وهو الاختلاط الذي انعكس تشوشاً في كتابات المؤرخين القدامى للملل والنحل كما في كتابات بعض المستشرقين والمتخصصين المحدثين في تاريخ الأديان وتاريخ الفلسفة على حد سواء.[١٥٦] ولعل ما زاد الأمور تشوشاً أن القرآن نفسه يسمي الصابئة في ثلاث آيات. ولكنه في أرجح الظن لا يقصد صابئة حران ولا صابئة البطائح - فهؤلاء ما كان لهم تعامل مع الإسلام الوليد في زمن الوحي - بل صابئة اليمن الذين هم - في أرجح التقدير أيضاً - من بقايا السبئيين الذين لا يندر

(١٥٥) نسمي الصابئين المندائيين بالكتابيين تمييزاً لهم عن الصابئين الوثنيين، أي غير الكتابيين، لأن لهم كتاباً يعرف باسم «الكنز»، ولأن ديانتهم تقوم على الاعتقاد بنبوة يحيى بن زكريا (يوحنا المعمدان) الذي «أوتي الكتاب والشريعة». انظر في ذلك: ناجية مراني: **مفاهيم صابئية مندائية**، طبعة ثانية، بغداد ١٩٨١.

(١٥٦) لنقر للجابري بأنه استطاع، بالاستناد إلى ابن النديم، أن يميز صابئة البطائح المندائيين عن صابئة حران الوثنيين. ولكنه إذ اعتبر المندائية - نقلاً عن بويش - «ديانة عرفانية»، فقد علل هذا الاعتبار بكون «الكلمة من مندا، ومعناها باللغة الأرمنية العرفان بمعنى الغنوص» (**بنية العقل العربي**، ص ٢٥٤). وإذ أنطق المندائيين على هذا النحو باللغة «الارمنية» بدل «الآرامية»، فقد كنا نميل إلى الافتراض بأنها مجرد زلة قلم في قراءة كلمة «ARAMÉEN» في نص بويش. والحال أن زلة القلم لا تعود كذلك إذا تكررت. والحال أيضاً أن الجابري يكررها في الطبعة المغربية لكتابه (طبعة المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ص ٢٧٦)، كما في الطبعة الثانية التي يفترض أن تكون «منقحة».

أن تجمع اللغة الفرنسية بينهم وبين صابئة حران تحت اسم واحد هو SABÉENS.

وأياً ما يكن من أمر فإن البنية المتعددة دينياً لسكان حران ما كان لها أن تبقى مغلقة - كما تؤكد الفرضية الأساسية للجابري - على النصرانية. وبالفعل، فإن الوثائق التاريخية المتاحة تشير إلى أن عملية التنصر قد طالت حران ابتداءً من مطلع القرن الرابع على أقل تقدير؛ إذ في نهاية هذا القرن كان «بيت إبراهيم» قد حوِّل إلى كنيسة، وفي أواسطه كانت حران قد عرفت أسقفها الأول في شخص بارسيس الذي يذكر كل من ميخائيل السوري في **تاريخه** وابن العبري في **تاريخه الكنسي** أن السريانيين من سكان مدينة الرها المجاورة قدموا إلى حران سنة ٣٦١م لينتزعوه منها عنوة ولينصّبوه أسقفاً على مدينتهم.[١٥٧] وتشير مصادر أخرى إلى أن الأسقف الأول لحران هو فيتوس الذي خَلَفه سنة ٣٨١م بروتوجينوس.[١٥٨]

وقد تعاقبت بعد ذلك سلسلة الأساقفة على أبرشية حران حتى بلغت في القرن التاسع للميلاد - في زمن زيارة المأمون المشهورة لحران سنة ٨٣٢م - نحواً من ٤٣ أسقفاً. وهذا إذا حصرنا القائمة بالأساقفة الملكيين من أنصار قرارات مجمع خلقيدونية، ولم نشمل بها سائر أساقفة الكنيسة السريانية الغربية من اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة، ولا كذلك أساقفة الكنيسة السريانية الشرقية من النساطرة المنشقين الذين كان من أبرزهم شلّيتا في القرن السابع وغريغوريوس في القرن الثامن وعبد ايشو بن بهريز، المترجم المبكر لمنطق أرسطو في الربع الأول من القرن التاسع.[١٥٩]

(١٥٧) **معجم التاريخ والجغرافية الكنسيين** DICTIONNAIRE ECCLÉSIASTIQUE، إشراف الكاردينال ألفريد بودريار، مكتبة لوتوزي، باريس ١٩٤٩، م ١١، ص ١١٢٣.

(١٥٨) **معجم العاديات المسيحية** DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES، إشراف فرنان كابرول، مكتبة لوتوزي، باريس ١٩٢٥، م٢، ص

(١٥٩) **معجم التاريخ والجغرافية الكنسيين**، مصدر آنف الذكر، م ٢٣، ص ٤٠٥-٤٠٦.

والثابت تاريخياً أن العرب المسلمين عندما فتحوا حران سنة ٦٣٩ وجدوا فيها كاتدرائية - أي كنيسة كبيرة - للملكيين فتركوها في أيديهم، «إذ إن العرب أقرّوا لكل ملة ما وجد في حوزتها من الكنائس، ومن جملتها كاتدرائيتا «الرها وحران» كما يذكر المؤرخ والبطريق اليعقوبي ميخائيل الكبير - أو السوري - نقلاً عن تاريخ ديونيسيوس التلمحري المكتوب في أواسط القرن التاسع للميلاد.(١٦٠)

ولا يغيب عنا أن نذكر أن أشهر أسرة حرانية، وهي أسرة بني قرة التي أمدّت بغداد بثلة من أفخم علمائها (ثابت بن قرة، وسنان بن ثابت بن قرة، وإبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة)، قد شهدت - على ما يبدو - انقساماً بين فرعين: صابئي وثني ومسيحي ملكي. والدليل يقدمه ثاوذورس، أسقف حران الكبير في مطلع القرن التاسع الميلادي، الذي «كان فيلسوفاً ويجادل بقياس المنطق غير المؤمنين، ويعرف لغة العرب(١٦١)»: فقد كانت كنيته أبا قرة.(١٦٢)

وعلى أي حال، وما دام الجابري يستشهد مطولاً برواية ابن النديم عن صابئة حران، فلنتساءل كيف أمكن له أن يؤكد على بقائها «في منجاة من التأثير المسيحي»، مع أن ابن النديم يسمي، في باب «الكلام على إنجيل النصارى وأسماء كتبهم وعلمائهم ومصنّفيهم»، اثنين من أساقفة حران، وهما «ابن بهريز واسمه عبد يسوع وكان أول مطران حران ثم صار مطران

(١٦٠) نقلاً عن الأب اغناطيوس ديك في تحقيقه لكتاب ثاوذورس أبي قرة: **ميمر في وجود الخالق والدين القويم**، منشورات المكتبة البولسية في سلسلة التراث العربي المسيحي، بيروت ١٩٨٢، ص ٤١.

(١٦١) **تاريخ ميخائيل الكبير**، طبعة شابو، باريس ١٨٩٩-١٩١٠م ٣، ص ٣٢، نقلاً عن اغناطيوس ديك، المصدر السابق، ص ٢٨.

(١٦٢) لا ندري هل قرة وابن قرة وأبو قرة أسماء حقيقية أو كنى، وذلك بالإحالة إلى حران نفسها التي كانت تدعى باليونانية والرومانية CARRHES وCARRAE.

الموصل»، و«أبو عزة وكان أسقف الملكية بحران وله من الكتب كتاب يطعن فيه على أرسطورس الرئيس وقد نقضه عليه جماعة».(١٦٣)

والواقع أن الكلام عن **تنصّر** حران لا يكون مطابقاً للحقيقة التاريخية ما لم يقترن أيضاً بالحديث عن **تأسلمها**. وبالفعل، إن الأسطورة الحرانية كما يداورها الجابري لا تؤدي **دورها الإبستمولوجي الإيهامي** إلا بقدر ما تعزل حران عن محيطها الجغرافي وعن جوارها الحضاري وتؤسسها في عزلة صماء كمقر سري لهيئة أركان اللامعقول الذي من سراديبه ستتسلّل العناصر اللامنظورة للعرفان المشرقي لتغزو، كما الطابور الخامس، النظام البياني العربي من داخله. ولهذا، وفي الوقت الذي ينكر الجابري بتصميم واقعة تنصّر حران، فإنه يسكت سكوتاً تاماً عن واقعة تأسلمها. فلكأن حران قلعة ألموت أخرى، ولكأن حصانتها المذهبية ضد المسيحية كفلت لها بصورة آلية الحصانة ضد الإسلام. والحال أن حران التي فتحت منذ وقت مبكر في عهد عمر بن الخطاب وسلّمت مفاتيحها بلا قتال لعياض بن غنم الفهري كما يروي القاضي أبو يوسف في **كتاب الخراج**، ومن بعده البلاذري في **فتوح البلدان**، دخلت منذ وقت مبكر أيضاً في سيرورة أسلمة، بطيئة في أول الأمر، ثم متسارعة تالياً، كما في حال معظم المراكز المدينية القائمة في سوريا والعراق. ولعل الإشارة إلى أقدم تواجد إسلامي في حران قد وردت في **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد. فحين أصدر عمر بن عبد العزيز في عهد خلافته القصير (٩٩ - ١٠١هـ) أمره بإبطال السنة التي استنها معاوية وخلفاء بني أمية بلعن علي بن أبي طالب من على منابر المساجد، رفض أهل حران أن يكفوا عن سبّ علي قائلين: «لا صلاة إلا بلعن أبي

(١٦٣) **الفهرست**، ص ٣٥-٣٦. ونرجح أن في النص تصحيفاً: فـ«أبو عزة» هو في أغلب الظن أبو قرة، و«أسطورس»، هو في أغلب الظن أيضاً نسطورس.

تراب».[١٦٤] ويبدو أن النزعة الأموية والسنية المتشدّدة للمسلمين من أهل حران هي التي حملت مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، على نقل عاصمته إليها. في ذلك يقول المسعودي: «كانت بنو أمية تكره أن تولي الخلافة أبناء أمهات الأولاد، لأنها كانت ترى أن ذهاب مُلكها على يدي ابن أَمَة، فكان ذلك مروان بن محمد، وكانت البيعة له يوم الاثنين لأربع عشرة ليلة خلت من صفر سنة ١٢٧، ونزل حران من أرض الجزيرة، وكان جميع من ملك من قبله من بني أمية ينزلون دمشق».[١٦٥] ويضيف اليعقوبي من جانبه أنه لما «صار مروان إلى حران ابتنى فيها منزله [= قصره] في موضع يقال له: دباب البين».[١٦٦] وفي الواقع، لم يبتنِ مروان في حران قصراً فحسب، بل جامعاً كبيراً أيضاً، هو ذاك الذي سيشتهر لاحقاً باسم جامع الفردوس والذي «لا تزال منارته المربعة بطول ٢٦ متراً محفوظة إلى اليوم».[١٦٧] وفي حران أيضاً حبس مروان إبراهيم الإمام، حفيد ابن عباس، الذي كان أبو مسلم الخراساني قد بدأ الدعوة العباسية باسمه. وبعد أن أمر عمّاله بخنقه في سجنه أمر بدفنه في «ربض حران في موضع يسمّى اليوم مقابر قريش».[١٦٨] وعلى أي حال فإن التشدّد السني لمسلمي حران قد

---

(١٦٤) ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، ٢/٢٠٢، نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢، م١، ص ٩١.

(١٦٥) **التنبيه والإشراف**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٩٧. وفي هذا الكتاب أيضاً يذكر المسعودي، نقلاً عن البهشياري في **أخبار الوزراء**، إن الخليفة العباسي الرابع، موسى الهادي، استوزر في عام ١٦٩هـ حرانياً هو إبراهيم بن ذكوان (ص ٣١٤).

(١٦٦) **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر/دار بيروت، بيروت ١٩٦٠، م٢، ص ٣٣٨.

(١٦٧) مادة **حران في موسوعة** ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM، بإشراف لويس وميناج وبلاً وشاخت، منشورات بريل وميزونوف، ليدن/باريس ١٩٧٥، م٣، ص ٢٣٦.

(١٦٨) **أخبار الدولة العباسية** لمؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري، تحقيق د. عبد العزيز الدوري ود. عبد الجبار المطلبي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٧، ص ٣٩٥. وفي مقتل إبراهيم الإمام ومدفنه قال ابن هرمة في واحدة من مراثيه العديدة: =

جعلها تتحوّل منذ وقت مبكر إلى «قلعة حنبلية» على حد تعبير محرر مادة «حران» في **موسوعة الإسلام**. وإلى ذلك نستطيع أن نضيف أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون المجدد الأكبر والأكثر تشدداً للحنبلية في مفصل القرن السابع/الثامن، الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية، كان سليل أسرة حرانية عريقة أنجبت العديد من الفقهاء والأصوليين، ومنهم فخر الدين بن تيمية الملقب بـ«شيخ حران»، وابنه عبد الغني بن تيمية الذي خلفه كواعظ لجامع حران، ومجد الدين أبو البركات بن تيمية، والد الشيخ ابن تيمية. وتسمّي كتب طبقات الحنابلة نحواً من عشرة يحملون في كناهم بالذات علامة انتمائهم إلى حران، ومنهم علي بن عمر الحراني ويحيى بن المنصور الحراني وشرف الدين الحراني ومحمد بن أحمد الحراني ومحمد بن الوهاب الحراني ومحمد بن سعد الحراني وأحمد بن عمر الحراني وأحمد بن حمدان الحراني. وهذا ما حمل مستشرقاً متميزاً ومتخصصاً في الدراسات الحنبلية على القول بأن «حران المدينة القديمة للصابئين الفلاسفة، كانت المركز الزاهر، بعد دمشق، لحنبلية الأمصار».[١٦٩]

هنا يثور سؤال: إذا كان هذا هو المسار المسيحي السابق والمسار الإسلامي اللاحق لحران، فكيف نعلل شهادة ابن النديم - وهي الشهادة التي يعتل بها الجابري - حين «يذكر أن **سكان هذه المدينة الذين كانوا محافظين على وثنيتهم اليونانية** إنما انتحلوا اسم «الصابئة» لما خيّرهم المأمون العباسي بين الدخول في «دين من الأديان التي فرضها الله في كتابه» وبين القتل بوصفهم «الزنادقة عبدة الأوثان»، فانتحلوا اسم «الصابئة» لكون القرآن ذكر

= قد كنت جَلْداً فضعضعني ... قبر بحزان في عصمة الدين

قبر الإمام الذي عزت مصيبته ... وعيلت كل ذي مال ومسكين

(١٦٩) هنري لاوست: الحنبلية في عهد خلافة بغداد، في: **تعدديات في الإسلام** PLURALISMES EN ISLAM، منشورات مكتبة غوتنر الاستشراقية، باريس ١٩٨٣، ص ٥٩.

هؤلاء إلى جانب اليهود والنصارى والمجوس كأصحاب دين معترف به(١٧٠)؟».

إن أول ما سنلاحظه، في مسعانا إلى الإجابة عن هذا السؤال، أن مؤلف **تكوين العقل العربي** يحرّف تحريفاً خطيراً نص ابن النديم. فخلافاً لما توحيه الجملة التي سودناها من نص الجابري، فإن ابن النديم لم يتحدّث عن «سكان» حران ولم يجملهم في كتلة واحدة ولا شملهم جميعاً بالحكم بأنهم «كانوا محافظين على وثنيتهم اليونانية». بل خصّ منهم جماعة بعينها، حدّها بأنها «جماعة من الحرنانيين»، مما يعني أن الجماعات الأخرى من سكان حران ما كانت على دين الحرنانية. وهذا بالضبط ما نؤكده من أن أكثرية الحرانيين كانت في عهد المأمون قد تنصّرت وشرعت تتأسلم، على حين أن جماعة مفردة منها قد بقيت على معتقدها القديم من الديانة «الحرنانية». ونحن لا نضع هذه الكلمة الأخيرة بين مزدوجين عن عبث: فهي تقدّم لنا، كما سنرى تواً، واحداً من المفاتيح لقراءة مطابقة لنص ابن النديم. ولكن نظراً إلى خطورة هذا النص وكثرة من استشهد به من مؤرخي الأديان ومن المستشرقين ومن الباحثين العرب في مسعاهم إلى فك لغز «صابئة حران» فلنثبّته بتمامه.

يقول صاحب **الفهرست** تحت عنوان «حكاية أخرى في أمرهم(١٧١)»:

«قال أبو يوسف إيشع القطيعي **النصراني** في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابة: إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر، يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له، وفيهم **جماعة من الحرنانيين**، وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوفرات

(١٧٠) ت.ع.ع، ص ١٥٢. والتسويد منا.

(١٧١) يسوق ابن النديم هذه الحكاية «الأخرى» بعد أن كان ساق في «وصف مذاهب الحرنانيين» «حكاية من خط أحمد بن الطيب في أمرهم، حكاها عن الكندي».

كوفرة **قرة جد سنان بن ثابت**، فأنكر المأمون زيّهم، وقال لهم: من أنتم من الذمة؟ فقالوا: **نحن الحرنانية!** فقال: أنصارى أنتم؟ قالوا: لا! قال: أفيهود أنتم؟ قالوا: لا! قال: فمجوس أنتم؟ قالوا: لا! قال لهم: أفلكم كتاب أم نبي؟ فمجمجوا في القول. فقال لهم: فأنتم إذاً الزنادقة، عبدة الأوثان، وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي! وأنتم حلال دماؤكم، لا ذمة لكم. فقالوا: نحن نؤدي الجزية! فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام، من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عزّ وجلّ في كتابه، ولهم كتاب وصالحهم المسلمون على ذلك، فأنتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء، **فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه**، وإلا قتلتكم عن آخركم! فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه. فإن أنتم دخلتم في الإسلام أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا أمرت بقتلكم واستئصال شأفتكم! ورحل المأمون يريد بلد الروم، فغيّروا زيّهم، وحلقوا شعورهم، وتركوا لبس الأقبية، وتنصّر كثير منهم، ولبسوا زنانير، وأسلم منهم طائفة، وبقي منهم شرذمة بحالهم، وجعلوا يحتالون ويضطربون حتى انتدب لهم **شيخ من أهل حران فقيه**، فقال لهم: قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل، فحملوا إليه مالاً عظيماً من بيت مالهم، أحدثوه منذ أيام الرشيد إلى هذه الغاية، وأعدّوه للنوائب. وأنا أشرح لك، أيدك الله السبب في ذلك. فقال لهم: إذا رجع المأمون من سفره، فقولوا له: نحن الصابئون! فهذا اسم دين قد ذكره الله جلّ اسمه في القرآن، فانتحلوه فأنتم تنجون به. وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون، وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت، لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابئة. فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتدّ أكثر من تنصّر منهم ورجع إلى الحرنانية... ومن أسلم منهم لم يمكنه الارتداد خوفاً من أن يقتل، فأقاموا متسترين بالإسلام، فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات **ويجعلون** الولد الذكر مسلماً، والأنثى حرنانية.

وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز وسلمسين، القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران، **إلى منذ نحو عشرين سنة**. فإن الشيخين المعروفين بأبي زرارة وأبي عروبة **علماء شيوخ أهل حران** بالفقه والأمر بالمعروف، **وسائر مشايخ أهل حران وفقائهم**، احتسبوا عليهم، ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات، أعني صابئات، وقالوا لا يحل للمسلمين نكاحهم، لأنهم ليسوا من أهل الكتاب».[(١٧٢)]

لقد لاحظ الباحثون المعاصرون من ذوي الأصول الصابئية أن هذا النص - الذي طبقت شهرته الآفاق - قد قرئ من قبل المستشرقين ومؤرخي الأديان **قراءة تسليمية، لا قراءة نقدية**[(١٧٣)]. وهذا، إلى حد كبير، صحيح. ولكن ذلك لا يبرر أيضاً **قراءة نقضية وإنكارية** لهذا النص كما يفعل الباحثون المشار إليهم في مسعاهم إلى التوكيد العكسي بأن جميع صابئة حران كانوا من الصابئين المندائيين، ولم يكن بينهم وجود لصابئة وثنيين؛ مما يعني في محصلة الحساب أن جميع الخدمات الجلى التي أسداها الحرانيون من تراجمة وعلماء وأطباء للحضارة العربية الإسلامية يعود الفضل فيها إلى الصابئة المندائيين حصراً.

لنخضع النص إذن لقراءة داخلية نقدية لنلاحظ، أول ما نلاحظ، أن راوية الحكاية ليس ابن النديم كما يؤكد الجابري وكما هو ذائع في الأدبيات الاستشراقية المتعلقة بتاريخ الأديان والفلسفة، بل إيشع القطيعي الذي لا نعلم عنه أي شيء سوى أنه كان **نصرانياً**. وهذه معلومة لها أهميتها الكبيرة في السياق الذي نحن فيه. فنحن لا نستطيع فهم دلالة حكاية القطيعي ما لم نضعها في سياق **العداء المذهبي** الضارب جذوره في عمق التاريخ بين أهل

(١٧٢) **الفهرست**، ص ٤٤٥-٤٤٦. والتسويد منا.

(١٧٣) نخص بالذكر من أولئك الباحثين ناجية مراني في كتابها الآنف الذكر عن **«مفاهيم صابئية مندائية»**، وعزيز سباهي في كتابه: **«أصول الصابئة المندائيين»**، دار المدى، دمشق ١٩٩٦.

حران الذين لم يتنصّروا وبين أهل جوارها - ولا سيما الرها - ممن شرعوا بالتنصّر منذ القرن الثاني للميلاد.[(١٧٤)] وبالفعل إنها تضعنا، في شخص **النصراني** إيشع، في قبالة **خصم عقائدي** للصابئة الوثنيين ومعنيّ عناية مباشرة، بالتالي، بتصفية البقية الباقية منهم في ذلك المعقل الصامد للتعددية الدينية الذي كانته في حينه حران. والواقع أن حكاية إيشع القطيعي تعادل دعوة علنية للسلطات الدينية والسياسية الإسلامية إلى التصفية الجسدية للحرانيين، لا بصفتهم «زنادقة وعبدة أوثان» فحسب، بل كذلك - وهذا أخطر بكثير - بصفتهم مرتدين عن الإسلام، والارتداد عقوبته القتل.

ومما يعزز منحانا هذا في تأويل مقاصدية النص أن حكاية أخرى عن «مذاهب الحرنانية» - يسوقها ابن النديم **على لسان نصراني آخر** هو أبو سعيد وهب بن إبراهيم - تؤكد هي أيضاً على ارتداد صابئة حران وعلى عداوتهم المذهبية، التي لا تلين لها قناة، لكل من المسيحية والإسلام معاً. فأبو سعيد المشار إليه يذكر أنه، بمناسبة احتفال الحرنانيين برأس السنة، يجلس رئيسهم على منبر مرتفع في قبة ينصبونها لبلثى «الزهرة الآلهة»، ويباركهم ثم «يخطب خطبة لهم يدعو فيها لجماعتهم بالبقاء وكثرة النسل والإمكان والعلو على جميع الأمم، وبرد دولتهم وأيام ملكهم إليهم، وبخراب مسجد الجامع بحران وكنيسة الروم، لأن هذه المواضع كانت فيها أصنامهم، فقلعها ملوك الروم لما تنصّروا».[(١٧٥)]

(١٧٤) جاء في قصيدة يعود تاريخها إلى القرن الرابع للميلاد: «مياهك مرة يا حران، وأبناؤك خشنون. كنزي يا حران هو في ضواحيك. إنه الرها الجميلة. قذرة أنت يا حران. كوني كأمك التي هي ملح العال. عطري بعقيدتها فكرك، طيّبي نفسك بالصليب» **(تاريخ الأدب السرياني** لمراد كامل ومحمد حمدي البكري، مطبعة المقتطف، القاهرة ١٩٤٩، نقلاً عن محمد عبد الحميد الحمد: **التأثير الآرامي في الفكر العربي، دار الطليعة الجديدة، دمشق ١٩٩٩، ص ٤٤).**

(١٧٥) **الفهرست**، ص ٤٥١. وتنسب إليهم هذه الحكاية نفسها، ودوماً على سبيل التحريض =

ولن نتوقف هنا عند ما تدلّ عليه حكاية إيشع من وجود نصراني وإسلامي قوي في حران في زمن المأمون (= فقيه حران الذي أفتى لجماعة الحرنانيين بالتصابي) وما بعده (= مشايخ أهل حران وفقاؤهم الذين أفتوا بأنه لا يحلّ للمسلمين نكاح نسائهم لأنهم ليسوا من أهل الكتاب). وإنما ما يهمنا هنا هو التدليل - بقرائن من داخل النص - على أن حكاية مجادلتهم مع المأمون وإنذاره إياهم **ليست صادرة عن شاهد عيان أو معاصر**. فالحكاية تسمي سنان بن ثابت بن قرة، مقدم أطباء مارستانات بغداد في الربع الأول من القرن الرابع الهجري في حين أن وقائع الحكاية يفترض أن تكون قد دارت قبل قرن كامل، في الربع الأول من القرن الثالث. وفضلاً عن ذلك فإن الحكاية تموضع نفسها - أو يموضعها ابن النديم - «إلى منذ نحو عشرين سنة»، أي عملياً في نحو العام ٣٥٧هـ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ابن النديم ذكر في مقدمة **«الفهرست»** أنه صنفه في سنة ٣٧٧هـ.

واصطناع الحكاية بعد نحو قرن وربع من التاريخ المفترض للمناظرة يجعلنا نشك في وقوع المناظرة نفسها. فالمجادلة التي يديرها إيشع بين المأمون والحرنانية تندرج، على ما يبدو لنا، في سياق المناظرات والمحاورات **المتخيلة** التي تكاثرت أدبياتها في القرنين الثالث والرابع للهجرة، والتي وجدت نموذجها الأكثر تمامية في **«مجادلة أبي قرة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون»**.(١٧٦) ويبدو أن الليبرالية النسبية للمأمون في مجال ما يمكن تسميته منذ ذلك الحين بـ«حوار الأديان» قد أعطت المجادلين النصارى جرأة الكتابة بالعربية بعد أن كان التكتم والكتابة باليونانية هو القاعدة المتبعة في حوارات النصارى مع المسلمين كما تشهد على ذلك **«المساجلة بين نصراني ومسلم»** التي حررها القديس يوحنا الدمشقي (المنصور بن سرجون) باليونانية بعد اعتزاله وترهبه في دير مار سابا بالقدس في أواسط القرن الثاني للهجرة.(١٧٧) ولنا، على كل حال، على كون المجادلة مختلقة، وبهدف تأليب السلطات القائمة على بقايا الصابئين، أدلة ثلاثة:

فأولاً، وطبقاً لحكاية إيشع، فإن المأمون حين سأل الجماعة الحرانية: من أنتم؟ أجابوه: «نحن الحرنانية». والحال أن هذا الاسم ليس هو ذاك الذي كانوا يتسمّون به، بل هو ذاك الذي أطلقته عليهم في زمن لاحق أدبيات الملل والنحل. فهم كانوا يسمّون من قبل بني جلدتهم السريانيين، كما رأينا، **بالأحناف** بمعنى الوثنيين. وبهذا الاسم يسميهم أقدم نص عربي متاح ومعاصر لهم هو نص «ميمر في وجود الخالق والدين القويم» لأسقف حران المتوفى سنة ٨٢٥م ثاوذرس أبي قرة. ففي تصنيفه التساعي لفرق الأديان في عصره (= الحنفاء والمجوس والسمرة واليهود والنصارى والمنانية والمركيونية والديصانية والمسلمين) يضع صابئة حران وسائر ديار مضر في رأس القائمة، ويقول عنهم إنهم «فرقة على دين الحنفاء الأولين، وزعموا أنهم يعبدون **السبعة الكواكب**، الشمس والقمر وزحل والمريخ والمشتري وعطارد والزهرة، والاثني عشر برجاً، لأنهم هم الذين يخلقون ويدبرون هذا الخلق ويعطون البخت الصالح والنعيم في الدنيا، والبخت السوء والشقاء؛

= والاستعداء، قبائح ومنكرات، ومنها تقديم قرابين بشرية للآلهة، كما يفعلون في يوم الخمر في الثامن من شهر آب، «إذ يضحون في هذا اليوم بصبي طفل حين يولد للآلهة أولى الأصنام، يذبح الصبي، ثم يصلق حتى يتهرأ، ويؤخذ لحمه فيعجن بدقيق السميد وزعفران وسنبل وقرنفل وزيت، ويعمل منه أقراص صغار مثل التين، ويخبز في تنور جديد... ولا تأكل منه امرأة ولا عبد ولا ابن أمة ولا مجنون... وما بقي من عظامه وأعضائه وغضاريفه وعروقه وأوردته يحرق قرباناً للآلهة» (ص ٤٤٩).

(١٧٦) نشرها الآب اغناطيوس ديك في طبعة مغفلة عام ١٩٩٩ لا تحدد مكان الطبع ولا دار النشر.

(١٧٧) فيما يتعلق بمضمون تلك المجادلات وتواريخها يمكن الرجوع، بالعربية، إلى مقدمة الأب أغناطيوس ديك لـ«مجادلة أبي قرة»، وبالفرنسية، إلى ألان دوسلييه: **نصارى الشرق والإسلام في العصر الوسيط** CHRÉTIENS D'ORIENT ET ISLAM AU MOYEN AGE، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٩٦.

وإن نبيهم في ذلك هو هرمس».[١٧٨] ولو أنهم تسموا باسم «الحنفاء» لما كانوا أثاروا استغراب المأمون. ولما كانوا أيضاً أثاروا استغرابه لو أنهم تسمّوا باسم «الصابئة» الذي أطلقه المؤرخون المسلمون على جميع عبدة الكواكب من كلدانيين وحرانيين ويونانيين بلا استثناء.[١٧٩] ولكن كان لا بد أن يتسمّوا باسم «الحرنانية» حتى تنعقد مفاصل الحكاية وحتى يثور غضب المأمون وينذرهم، تحت طائلة القتل بالسيف واستئصال الشأفة بتغيير دينهم.

أضف إلى ذلك، **ثانياً**، أن هذا الإنذار نفسه لا تستقيم له مصداقية. فلو أن المأمون خيَّرهم فعلاً بين السيف أو انتحال «دين الإسلام أو دين من الأديان التي ذكرها الله في كتابه» لكان خالف قاعدة فقهية كبرى. فالشرع الإسلامي المعمول به ما كان يترك من باب مفتوح آخر أمام أهل الذمة لتغيير دينهم سوى الدخول في الإسلام. «فكان لا يجوز للمسيحي أن يتهوّد، ولا لليهودي أن يتنصّر، ولا يكون تغيير الدين إلا إذا كان ذلك دخولاً في الإسلام».[١٨٠] ولهذا، فإن حكاية إيشع لا تكذب فقط حين تقول إن المأمون قد خيَّرهم بين الإسلام وبين ديانة كتابية أخرى، بل تكذب أيضاً حين تقول إن إنذار المأمون هو الذي حدا بـ«كثير منهم» إلى أن يتنصّروا. فتنصّر الحرانيين يعود إلى أبعد من ذلك بكثير كما رأينا. ويبدو أن البقية الباقية منهم على الوثنية قبل الفتح الإسلامي كانت أرغمت على اعتناق

(١٧٨) **ميمر في وجود الخالق والدين القويم**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٠٠. وقد سودنا الإشارة إلى أنهم من عبدة الكواكب السبعة لأن لنا إلى ذلك عودة.

(١٧٩) انظر على سبيل المثال قول المسعودي: «قد رتبت الصابئة من الحرانيين - وهم عوام اليونانيين وحشوية الفلاسفة المتقدمين - الكهنة في هياكلها مراتب على ترتيب هذه الأفلاك السبعة» (**مروج الذهب**، ج١، ص ٩٥). وكذلك قول صاعد الأندلسي: «كانت عامة اليونانيين صابئة، معظّمة للكواكب، دائنة لعبادة الأصنام» (**طبقات الأمم**، ص ٧١).

(١٨٠) آدم متز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي بيروت، ج ١، ص ٧٧.

المسيحية قسراً في عهد الامبراطور هرقل الذي كان هو من أمر عام ٦٣٠م، بمصادرة معبدهم وتحويلهم إلى كنيسة. ولعل هؤلاء هم بالتحديد من اغتنم فرصة الفتح الإسلامي ليرتد عن المسيحية وليعود إلى المجاهرة بالعقيدة الصابئية. ومن هنا نفهم **الغرض الاستعدائي** لحكاية إيشع الذي كاد يجعل من المأمون هرقلاً آخر، والذي اختلق الحكاية ليطالب خلفاء المأمون بأن ينجزوا المهمة التي حال موته المفاجئ بالبدندون من أرض الروم دون إنجازها، أي استئصال شأفة الصابئة كديانة متخلفة من العصر الوثني.

وبصدد هذه «الوثنية» تحديداً ما كان للمأمون، **ثالثاً**، أن يندد بالصابئة ويتهددهم باستثنائهم من أحكام أهل الذمة واستحلال دمائهم والأمر بقتلهم عن بكرة أبيهم، بصفتهم «عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي». ففي أيام الرشيد تحديداً، ويوم كان الفقه الحنفي لا يزال يتميز بانفتاحه النسبي، كانت معدة الحضارة العربية الإسلامية لا تزال بدورها قادرة على هضم مقدار كبير من التعددية الدينية، بما فيها الوثنية. وبالفعل، فإن عبادة الأوثان كانت حرِّمت، بموجب المنظومة الفقهية السارية المفعول آنئذٍ، على العرب وحدهم دون سائر الأمم، وكانت شعوب كثيرة، في أطراف دولة الخلافة، لا تزال على معتقدها الوثني. وبدون أن تطبق عليها أحكام أهل الكتاب من استحلال ذبائحهم ونكاح نسائهم، فقد كان يسري عليها، مثلهم، حكم الذمة ودفع الجزية. ويضطلع ههنا القاضي أبو يوسف، تلميذ أبي حنيفة والمفتي الأول للدولة في أيام الرشيد، بدور الشاهد العيان. ففي **كتاب الخراج**، الذي وضعه بناءً على طلب الرشيد ليكون «كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي[١٨١]»، أوضح بلغة تشريعية دقيقة وصارمة، أن «العرب من عبدة الأوثان» هم وحدهم «حكمهم

(١٨١) جمع جالية، وقد أطلق التعبير في البداية على النصارى الذين أجلاهم عمر بن الخطاب عن جزيرة العرب، ثم صار مرادفاً للجزية.

القتل أو الإسلام، ولا تقبل منهم الجزية، وهذا خلاف الحكم في غيرهم». وعلى أساس هذه القاعدة أفتى بأن «جميع أهل الشرك من المجوس وعبدة الأوثان وعبدة النيران والحجارة والصابئين والسامرة تؤخذ منهم الجزية، ما خلا أهل الردة من أهل الإسلام وأهل الأوثان من العرب، فإن الحكم فيهم أن يعرض عليهم الإسلام، فإن أسلموا وإلا قتل الرجال منهم وسبي النساء والصبيان». ثم استدرك في آخر فتياه بالقول: «وليس أهل الشرك من عبدة الأوثان وعبدة النيران والمجوس في الذبائح والمناكحة على مثل ما عليه أهل الكتاب، لما جاء عن النبي (ص) في ذلك، وهو الذي عليه الجماعة والعمل، لا اختلاف فيه».[182] وعليه، وحتى لو ثبتت وثنية صابئة حران، فإن ذلك ما كان ليخرجهم عن حكم الذمة، وهذا على الأقل حتى زمن الرشيد وابنه المأمون في القرنين الثاني والثالث، وقبل أن يدخل الإسلام ابتداء من انقلاب المتوكل في طور «الغلقة الدوغمائية» التي ستضيق حلقتها أكثر فأكثر في عهد الخليفتين القادر بالله والقائم بأمر الله في مفصل القرنين الرابع والخامس للهجرة.

وعلى أي حال، ما كان صابئة حران بحاجة، **رابعاً وأخيراً**، إلى اجتهاد «فقيه حران» اللامسمى في الحكاية ليخرجهم، مقابل «مال عظيم» حملوه إليه من «بيت مالهم»، من المأزق الذي وضعهم فيه الإحراج المأموني المزعوم. فالحل الذي اختاره لهم، وهو أن يتسموا بـ«الصابئة»، كان معمولاً به منذ أن فتح المسلمون حران، وأقرّوا لأهلها بوضعية أهل الذمة، وفرضوا عليهم الجزية، من دون أن يميزوا فيهم بين نبطي ورومي، أو بين صابئي كتابي وصابئي غير كتابي.[183] وقد جاءت الفتاوى اللاحقة تعزز هذا الاجتهاد،

(١٨٢) القاضي أبو يوسف: **كتاب الخراج**، تحقيق محمود الباجي، دار بو سلامة، تونس ١٩٨٤، ص ٦١ و١٣١.

(١٨٣) يذكر القاضي أبو يوسف، في الحكاية التي يسوقها عن فتح حران، أن عياض بن غنم =

ومنها فتوى منسوبة إلى أبي حنيفة تعتبر الصابئة، من حرانيين وغير حرانيين، «طائفة من أهل الكتاب» وتقول بأنه «لا بأس بذبائحهم ونكاح نسائهم».[184] وبدون أن يعادل القاضي أبو يوسف، أكبر مرجع فقهي معتمد في أيام الرشيد، بين الصابئة وأهل الكتاب، فقد شملهم مثلهم بحكمي الذمة والجزية. وفي ذلك قال: «الجزية واجبة على جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ما خلا نصارى بني تغلب وأهل نجران خاصة».[185] والواقع أن حكاية إيشع القطيعي عن اجتهاد فقيه حران **لا تستهدف إدراج الحرانيين في طائفة الصابئة الكتابيين بقدر ما تستهدف إخراجهم منها**. ومن هنا رماهم إيشع القطيعي بأنهم «انتحلوا هذا الاسم [=الصابئة] منذ ذلك الوقت، لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابة». وهذا الدليل الذي يسوقه القطيعي لا أساس له من الصحة، إذ تكذّبه جميع المأثورات التراثية، السريانية والعربية على حد سواء، كما تكذّبه بوجه خاص الكتب الدينية للصابئة المندائيين أنفسهم، ومنها «**ديوان حران كويته**» الذي وضع بالأبجدية المندائية ودوّن في بداية العهد الإسلامي الأول. فهذا الكتاب، الذي يشير في عنوانه بالذات إلى وجود الصابئة المندائيين في حران، يذكر أن «اتش بَرْ دبق»، أحد رؤساء الصابئة في حين الفتح الإسلامي، «تقدّم إلى

= لما سار إليها وجد «أهلها من الأنباط ونفر يسير من الروم» (**كتاب الخراج**، ص ٤٢). وهذه معلومة ثمينة ستكون لنا إليها عودة.

(١٨٤) نقلاً عن الشيخ أحمد فهمي محمد في الهوامش التي علق فيها على كتاب «**الملل والنحل**» للشهرستاني، طبعة دار السرور، بيروت ١٩٤٨، ج٢، ص ٣ و٥٥؛ نقلاً عن عزيز سباهي: **أصول الصابئة المندائيين**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢٠.

(١٨٥) **كتاب الخراج**، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٤. وقد استثنى أبو يوسف نصارى بني تغلب وأهل نجران عملاً بالتقليد النبوي والعُمري الذي أوجب أن يكون سبيلهم في الجزية «سبيل الخراج»، وغير مقترن بالتالي بـ«الصغار».

القائد العربي، وهو يحمل كتابهم «كنزا ربّا» لتعريفه بدينهم، وعاد من لقائه مع القائد العربي وهو يحمل لقومه الأمان».[(١٨٦)]

ونخلص من هذا كله أن الحكاية التي ساقها ابن النديم على لسان إيشع القطيعي، والحكاية الثانية التي ساقها على لسان وهب بن إبراهيم - وكذلك الحكاية الثالثة التي ساقها البيروني على لسان ابن سنكلا النصراني هو الآخر في كتابه **«الآثار الباقية»** - قد أملتها جميعها استراتيجية واحدة: تثبيت تهمة الوثنية على صابئة حران وإخراجهم بالتالي من طوائف الكتابيين.[(١٨٧)]

ولا شك أن هذه الاستراتيجية قد أملتها بدورها اعتبارات دينية ولاهوتية، ولكن كذلك اعتبارات مادية دنيوية تتصل بالامتيازات الاقتصادية والصراع على الحظوة والنفوذ في بغداد، عاصمة الخلافة العباسية، حيث كان صابئة حران، ولا سيما من بني قرة، قد ثبّتوا لأنفسهم في ميدان الطب والعلم والترجمة مواقع لا تقل أهمية عن تلك التي فاز بها النصارى من السريان اليعاقبة والنساطرة على حد سواء. وهذا العداء الديني الضارب جذوره في عمق التاريخ، والمقترن بخصومة مهنية، قد أينع ثماره في خاتمة المطاف. فتحت ضغط المناخ التأليبي الذي خلقه الخصوم المذهبيون

---

(١٨٦) **أصول الصابئة المندائيين**، ص ٢١٩.

(١٨٧) لنذكر للبيروني أنه دلل على قدر كبير من الحذر النقدي في تعامله مع النصوص النصرانية عن صابئة حران. فهو لم يمتنع فقد عن تصديقها، بل تنبّه ونبّه أيضاً إلى الاستراتيجية التحريضية الكامنة وراء تحرير تلك النصوص المعادية لهم والمحشوة بـ«الكذب والأباطيل» كما يقول في توصيفه لما حكاه عنهم «ابن سنكلا النصراني في كتابه الذي قصد فيه نقض نحلتهم فحشاه بالكذب والأباطيل، وكذلك في تكذيبه لما حكاه عنهم «عبد المسيح بن إسحاق الكندي النصراني» من «أنهم يعرفون بذبح الناس، ولكن ذلك لا يمكنهم اليوم جهراً، مؤكداً على العكس أن «نحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا الإيجاب كقولهم لا يُحدّ ولا يرى ولا يظلم ولا يجور» (البيروني: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، طبعة مكتبة المثنى البغدادية المصورة عن طبعة ادوارد سخاو SACHAU، لايبتزغ ١٩٢٣، ص ٣٠٤-٣٠٥).

«استفتى الخليفة القاهر في حوالي عام ٣٢٠هـ أبا سعيد الاصطخري محتسب بغداد في الصابئين، فأفتاه بقتلهم، لأنه تبيّن له أنهم يخالفون اليهود والنصارى ويعبدون الكواكب».[(١٨٨)]

ورغم أن الصابئة تحاشوا نتائج هذه الفتوى بأن دفعوا للخليفة «مالاً كثيراً فكفّ عنهم»، إلا أن الفتوى أتت مفعولها على المدى الطويل وتزايد الضغط على صابئة بغداد حتى يتخلّوا عن دينهم ويعتنقوا الإسلام. وكان أول من اضطر إلى فعل ذلك من أعلامهم طبيب القاهر ومقدم أطباء بغداد سنان ابن ثابت بن قرة.[(١٨٩)] وأياً ما يكن من أمر، فإنه منذ ذلك الحين شرع الصابئة الحرانيون بالانقراض، حتى إذا اكتمل القرن ما عاد تعدادهم «في جميع الأرض» يجاوز الأربعين كما يذكر ابن حزم في كتابه «الفِصَل» الذي صنّفه في حوالي الربع الأول من القرن الخامس الهجري.[(١٩٠)]

إن هذه الفرقة الدينية المنقرضة، التي انحصر كل وجودها **الجغرافي** في تلك الجزيرة البرية المعزولة التي كانتها حران، والتي عاشت القرون الستة الأخيرة من وجودها **التاريخي** محصورة بين الحكمين البيزنطي والعربي[(١٩١)]، والقرون الستة الأخيرة أيضاً من وجودها المذهبي محاصرة بين سيرورتي التنصّر والتأسلم، والتي لم تخلف على أي حال أي تراث لاهوتي مكتوب - نظراً إلى أن ديانتها الوثنية كانت من طبيعة طقوسية خالصة دونما ارتكاز على نص مقدس كما الشأن في الديانات الكتابية، التوحيدية منها وغير التوحيدية

---

(١٨٨) **طبقات** السبكي، ج ٢، ص ١٩٣، نقلاً عن آدم متز: **الحضارة الإسلامية**، ج ١، ص ٨٥.

(١٨٩) في ذلك يقول ابن النديم: «أراده القاهر على الإسلام فهرب، ثم أسلم وخاف من القاهر، فمضى إلى خراسان، وعاد وتوفي ببغداد مسلماً سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة» (**الفهرست**، ص ٤٢١).

(١٩٠) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج ١، ص ١١٥.

(١٩١) وكذلك الفارسي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الملك شابور استولى عليها سنة ٣٥٩م واقتاد إلى فارس جميع سكانها سبياً.

على حد سواء؛ هذه الفرقة الناجية وحدها كسفينة نوح من الطوفان الكوني الذي أغرق قارة الوثنية هي التي يحمّلها الجابري مسؤولية توريد ثقافة «العقل المستقيل» إلى الحقل التداولي للعقل العربي الإسلامي ومحاصرة النظام البياني لهذا العقل لمسخه إلى محض نظام عرفاني، هو، بين سائر أنظمة المعرفة، أحطّها وأكثرها تسفلاً في سراديب اللامعقول، على ما يفترض الجابري!.

هكذا، وبشطحة قلم شبه هذائية، يقرر ناقد العقل العربي أن الانحطاط اللاعقلاني لهذا العقل «كان مصدره حران، أو على الأقل كانت هذه المدرسة من عناصره الأساسية». فأينما أجلت النظر في المملكة السفلية للامعقول في «الفكر الفلسفي والديني في الإسلام»، تجد مصدره في «الفلسفة الدينية الحرانية».[192]

أ - فالفلسفة المشرقية السينوية، التي كرست «لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي» و«قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»، تجد «العناصر المقابلة لها في الفلسفة الدينية الحرانية».

ب - وفلسفة إخوان الصفاء، الذين قالوا «بروحانية الكواكب وتأثيرها، وبالسحر والتنجيم وغير ذلك من العلوم السرية» تجد «مشروعيتها العقلية في الفلسفة الدينية الحرانية».

ج - والرازي الذي كان - على كونه «طبيب الإسلام غير مدافع فيه» - نموذجاً تاماً لـ«فيلسوف غنوصي هرمسي»، ما فعل «في جميع آرائه العلمية والفلسفية» سوى أن يتبنى «المذهب الحراني جملة وتفصيلاً».

د - والفارابي - الملقى عليه القبض أصلاً «بالجرم المشهود» من خلال

(١٩٢) إن هذا التعبير ينطوي بحد ذاته على قدر هائل من المصادرة التي لا تستند إلى أساس من دليل أو برهان، وذلك بقدر ما أن الديانة الحرانية كانت ديانة طقوسية خالصة كما تقدم القول، وما كانت تباطنها أية فلسفة، شفهية كانت أو مكتوبة.

ما اعترف به هو نفسه «من إقامته بمدينة حران واتصاله بيوحنا بن حيلان» - «نجد أثر الفلسفة الدينية الحرانية واضحاً في أهم عنصر تقوم عليه منظومته الفلسفية، نقصد بذلك نظرية الفيض وعقولها العشرة».

هـ - وأعظم تأثير لـ «هرمسية أهل حران» نجده لدى « الشيعة، وخاصة الإسماعيلية، الذين لم يعد الآن شك في نسبة رسائل إخوان الصفا[193] إليهم. وكما يقول كوربان: «فلقد كانت **الشيعة** أول من تهرمس في الإسلام».[194]

و - وأما أخيراً «الفكر السني والفكر الصوفي، فإن أياً منهما لم ينج من التأثير الحراني رغم عدائهما للفلسفة والفلاسفة». فقد «قبل أهل السنة، على العموم، التأويلات ذات المصدر الهرمسي الحراني لكثير من جوانب الحياة الروحية في الإسلام». أما «المتصوفة الإشراقيون فإن آثار الفكر الحراني واضحة في كثير مما يحكونه عن مشاهداتهم».

ز - ويجمل الجابري بالقول: «بعبارة أعمّ يمكن القول إن الفلسفة الدينية الحرانية قد لعبت في الفكر الفلسفي الإسلامي الدور نفسه - تقريباً - الذي لعبته الإسرائيليات في التفسير والحديث».[195]

كيف أمكن للعقيدة الدينية للأقلية الحرانية الضئيلة أن تلعب هذا الدور

(١٩٣) لنا عودة لاحقة إلى «إسماعيلية» إخوان الصفاء المزعومة هذه.

(١٩٤) خطأ مزدوج: فليس كوربان هو قائل هذا القول، بل ماسينيون في مقالته «جردة الأدب الهرمسي العربي» التي ذيّل بها فستوجيير الجزء الأول من مصنفه عن **«وحي هرمس المثلث العظمة»**. والأشنع من هذا الخطأ بما لا يقاس ترجمة الجابري لقول ماسينيون. فهذا لم يقل «كانت**الشيعة** - بألف ولام التعريف - أول من تهرمس في الإسلام»، بل قال - والفارق عظيم - : «كان أول من "تهرمس" من المسلمين شيعة»: « Les premiers musulamans qui "hermétisèrent" étaient des shi'ites». وماسينيون يضع أصلاً كلمة «تهرمس» بين مزدوجين ليشير إلى أنه يستعملها بغير معناها الحرفي.

(١٩٥) جميع هذه الشواهد منتقاة من **«نحن والتراث»** ص ١٧٨-١٨٢»

الفائق الخطورة المنسوب إليها؟

كيف أمكن للحرانيات أن تكون **إسرائيليات الفلسفة وهرمسيات الدين** في الإسلام؟.

كيف أمكن لها أن توقع في حبائلها جميع الفلاسفة «المشرقيين» بلا استثناء، وكيف أمكن لها أن تكون عامل التهرمس بالنسبة إلى الشيعة - ثانية كبرى فرق الإسلام - برمتها، وكذلك الإسماعيلية والمتصوفة، فضلاً عن جناح من السنة؟.

إن الجواب الوحيد واليتيم الذي يقدمه الجابري لتبرير هذا **التضخيم الايديولوجي والإبستمولوجي معاً** لدور الأقلية الحرانية هو عقيدتها في «ألوهية الكواكب»، وقولها بالتالي بـ«نظرية الفيض والعقول العشرة».

وفيما يتعلق بعقيدة «ألوهية الكواكب» تحديداً فسنلاحظ أن هذه العقيدة تناقض مناقضة عنيفة إلهيات الإسلام إلى درجة نستطيع أن نقلب معها معادلة التأثير المحتمل إلى معادلة للتأثير المحال. فعقيدة صابئة حران في ألوهية الكواكب هي التي نسفت كل جسور ممكنة بينهم وبين الحاضرة الإسلامية وحكمت عليهم بالانقراض رغم الخدمات العلمية التي قدموها لها، ولا سيما في مجال الفلك والطب.

وعلاوة على هذا المحال، فإن عقيدة ألوهية الكواكب لم تكن وقفاً موقوفاً على صابئة حران. ولو صحّ أنها مارست تأثيراً ما، كبيراً أو صغيراً، على فلاسفة الإسلام، لتعيّن أن نبحث عن علّة لهذا التأثير، لا على مستويات الحرانيات المدسوسة، بل على المستوى الجهير للفلسفة اليونانية نفسها. ذلك أن ألوهية الكواكب هي **الديانة التنزيهية الرفيعة** التي اقترحها أفلاطون وأرسطو، وفي أعقابهما أفلوطين، لتكون البديل عن **الديانة الشعبية اليونانية التشبيهية الخفيضة**. وبقدر ما كانت عقيدة ألوهية الكواكب تؤلف جزءاً لا يتجزأ من الموروث الفلسفي اليوناني الذي قدم قاعدة الانطلاق

لفلاسفة الإسلام، فقد مثّلت بالنسبة إليهم، وفي إطار الحضارة الدينية التي ينتمون إليها، **لا موضوع التزام، بل موضوع إحراج**. وقد استطاعوا أن يجدوا حلاً للأشكال بتعميدهم الكواكب - لا **آلهة** كما تفترض الفلسفة اليونانية - بل **ملائكة** كما قد تقبل بذلك الثيولوجيا الإسلامية.[١٩٦] وعلى أي حال فإن هذا الحل التوفيقي نفسه لم يلقَ ترحيباً لدى الفقهاء والمتكلمين ممن نصبوا أنفسهم حماة للعقيدة الإسلامية ومالوا إلى تبديع الفلاسفة، أو حتى تكفيرهم.[١٩٧]

فإذا استبعدنا على هذا النحو مسألة ألوهية الكواكب، أو «روحانيتها» بوصفها موروثاً فلسفياً يونانياً، لا موروثاً دينياً حرانياً، تبقى عندنا «نظرية الفيض والعقول العشرة». وهذه مسألة تعيدنا بصورة رأسية إلى الأفلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية»، أي «الحرانية» حصراً. وبالفعل، فقد كنا وجدنا الجابري، في تمييزه بين صيغتين: مشرقية حرانية - فارسية، ومغربية اسكندرانية - مسيحية، للأفلاطونية المحدثة، يؤكد أن «ما يميز هاتين الصيغتين من الأفلاطونية الجديدة هو **الكيفية التي وظّفت بها كل منهما فكرة الفيض**. و«التوظيف المشرقي» لهذه الفكرة كان لا بد أن يخضع في حران بالخصوص للديانة المحلية التي تعتبر الكواكب آلهة، ومن هنا نظرية العقول

---

(١٩٦) تحرص الابستمولوجيا الجغرافية الجابرية على استثناء «المغربي» ابن رشد من قائمة فلاسفة الإسلام المدموغين بأنهم «مشرقيون» لوقوعهم تحت تأثيرالعقيدة الحرانية في ألوهية الكواكب. والحال أن ابن رشد نفسه لا يستثني نفسه من هذه القائمة. ففي عبارة صريحة ولا تحتمل تأويلاً يقول: «أما تأويل العقول المفارقة التي تحرك فلكاً فلكاً على جهة الطاعة لها ملائكة مقرّبين، فتأويل جار على أصولهم [= فلاسفة اليونان البرهانيين]. وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية، إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع» (**تهافت التهافت**، تحقيق د. سلمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، ج٢، ص ٧٤٧).

(١٩٧) في مقدمة هؤلاء الغزالي بالطبع، ولكن في مؤخرتهم أيضاً ابن تيمية الذي شنّ هجوماً ضارياً، في «**الرسالة الصفدية**»، على فلاسفة الإسلام لقولهم بـ«ملائكية» الكواكب.

العشرة. أما «التوظيف المغربي» فقد كان لا بد أن يخضع هو الآخر لمعطيات العقيدة المسيحية خاصة في روما مع أفلوطين وأتباعه، وبالتالي كان لا بد أن تنحصر الفيوضات في هذه الصيغة في ثلاثة: (التثليث المسيحي)».[١٩٨]

إن المذهل في هذا النص ليس فقط التوهم - الذي سبقت لنا الإشارة إليه - بأن مدرسة أفلوطين في روما كانت تعمل في خدمة العقيدة المسيحية، بل كذلك الاعتقاد بأن هذه الخدمة قد تمثلت بفكرة الفيض الأفلوطينية وحصر الفيوضات بأقانيم ثلاثة (الواحد والعقل والنفس عند أفلوطين) توافقاً مع عقيدة التثليث المسيحي.

هنا لا بد من إبداء ملاحظتين. أولاهما أن المسيحية - ومن بعدها الإسلام - رفضت رفضاً باتاً فكرة **الفيض** بقدر ما ترادف هذه الكلمة نفياً لمبدأ **الخلق** الذي على أساسه قامت الديانتان التوحيديتان، ومن قبلهما اليهودية. فالفيض الأفلوطيني هو مجرد إخراج جديد للمبدأ الأرسطي القديم عن قدم العالم. وقدم العالم هو المسمار الذي لم تستطع أن تهضمه معدة المسيحية - وسائر الديانات التوحيدية - في محاولتها امتصاص الموروث الفلسفي اليوناني. وثانية الملاحظتين أن المحال الذي تمثله فكرة التوظيف المسيحي لمبدأ الفيض يقارنه محال ثاني لا يقل إحالة، وهو حصر أفلوطين للفيوضات في أقانيم ثلاثة توافقاً مع عَقيدة التثليث المسيحي. ومردّ هذه الإحالة إلى الواقعة التاريخية البسيطة التالية: وهي أن أفلوطين وضع صيغته الثلاثية للفيض في القرن الثالث للميلاد، على حين أن عقيدة التثليث المسيحي لم ترَ النور إلا في القرن الرابع مع إقحام مجمع نيقيا سنة ٣٢٥م لأقنوم جديد على قانون الإيمان المسيحي هو «الروح القدس» بحيث بات ثالث الثلاثة إلى جانب الأب والابن.

(١٩٨) **نحن والتراث**، ص ١٨٨. والتسويد من الجابري.

وكما أن التوظيف التثليثي لنظرية الفيض ما كان يمثل على هذا النحو تجلية «مغربية» في اتجاه المعقول، فإن توظيفها التعشيري ما كان له أن يمثل، طبقاً للمعيار التمييزي الذي يصطنعه الجابري بين الصيغتين المزعومتين للأفلاطونية المحدثة، انتكاسة «مشرقية» في اتجاه اللامعقول.

ففيما يتعلق بالديانة الحرانية حصراً، فإننا لا نملك أي دليل من نص أو شهادة أو حتى «حكاية» على أنها كانت ديانة فيضية، وكم بالأولى ديانة فيضية تعشيرية. والثابت تاريخياً أن عبادة الإله سين= القمر التي اشتهرت بها حران تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد على أقل تقدير، مما يعني أنها متقدمة في الزمن على صياغة أفلوطين لنظريته الفيضية بأكثر من اثني عشر قرناً. والثابت أيضاً أنها كانت عبادة تثليثية، موضوعها الإله الأب سين وزوجته وابنه. ومثل هذه البنية التثليثية نلتقيها كذلك في العبادة المصرية وفي العبادة الفينيقية وفي عبادات أخرى في الشرق القديم. ولعل هذا التقليد التثليثي، الراسخ في المنطقة، هو ما تحكم أيضاً بالتطور اللاحق للمسيحية نحو عقيدة الثالوث: إله واحد في ثلاثة أقانيم.[١٩٩] وحتى بعد أن تداخلت العبادة الحرانية القمرية مع عبادات كوكبية أخرى على إثر فتح المدينة من قبل المقدونيين والرومانيين على التوالي، فإن تعداد الآلهة المعبودة فيها لم يتعد قط السبعة إلى العشرة. وهذا أولاً بشهادة أسقف حران الملكي ثاوذورس أبي قرة الذي وجدناه يؤكد أن أهلها «يعبدون السبعة الكواكب: الشمس والقمر وزحل والمريخ والمشتري وعطارد والزهرة». وهذا ثانياً بشهادة المسعودي الذي وجدناه يؤكد هو الآخر على أن «الصابئة من الحرانيين» «رتبت الكهنة في هياكلها مراتب على ترتيب الأفلاك السبعة».

(١٩٩) كان يمكن للثالوث المسيحي أن يتألف هو أيضاً من الله الأب ويسوع الابن ومريم الأم. ولكن عداء أساقفة مجمع نيقيا للمرأة جعلهم يؤثرون استكمال المثلث الثيولوجي بعنصر مذكر: الروح القدس.

وهذا ثالثاً وأخيراً بشهادة وهب بن إبراهيم النصراني الذي يؤكد ابن النديم أنه قرأ بخطه عن قربانات الحرانيين: «يوم الأحد للشمس واسمها ايليوس، يوم الاثنين للقمر واسمه سين، يوم الثلاثاء للمريخ واسمه اريس، ويوم الأربعاء لعطارد واسمه نابق، يوم الخميس للمشتري واسمه بال، يوم الجمعة للزهرة واسمها بلثى، يوم السبت لزحل واسمه قرنس».[٢٠٠]

ومن هنا، وعندما يؤكد الجابري على أن «التوظيف المشرقي» لفكرة الفيض «كان لا بد أن يخضع في حران بالخصوص للديانة المحلية التي تعتبر الكواكب آلهة، ومن هنا نظرية العقول العشرة»، فإنه يدلل على أنه لا يفعل أكثر من أن يضرب أخماساً بأسداس - كما يقول التعبير المكرّس في العربية - بدون الرجوع إلى أي واقع تاريخي أو مأثور فكري. فلو كان يتعيّن فعلاً أن يخضع التوظيف «المشرقي» لفكرة الفيض في حران للديانة المحلية الكوكبية، لكان يتعيّن أيضاً أن تكون «العقول» الفيضية سبعة، لا عشرة.

ولا يعسر علينا أن ندرك لِمَ يعطي الجابري مسألة العقول العشرة مثل هذه **الأهمية المعيارية**، مع أنه لم يقل بها أحد من فلاسفة الإسلام سوى الفارابي. فهذه المسألة التي حيَّرت العديدين من دارسي الفارابي من مستشرقين وباحثين عرب، قابلة لتوظيف «هرمسي» و«باطني» في آن معاً: الهرمسي بإرجاع الأصول في جنالوجيا «العقول العشرة» إلى الحرانيين، والباطني بإرجاع الفصول إلى الإسماعيليين. وعلى هذا النحو يتأتى للجابري أن يطبق بدوره منهجية مزدوجة قابلة للوصف بأنها **استباقية - ارتجاعية** في وقت واحد. فهو لا يخترع أصلاً حرانياً مزعوماً لنظرية العقول العشرة إلا

(٢٠٠) **الفهرست**، ص ٤٤٧. ولنلاحظ أنه في هذه اللائحة السباعية تختلط الأسماء اليونانية للكواكب الآلهة بالأسماء الآرامية. فمن الجهة اليونانية: ايليوس وأريس وقرنس، ومن الجهة الآرامية سين ونابق وبلثى وبال (= بعل). وهذا الاختلاط اللغوي شاهد إضافي على التعددية السكانية لحران.

لكي يتسنّى له أن «**يهرمس**»، بمنهج المفعول الاستباقي، كلاً من الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء، بل كل «بنية الفكر الفلسفي في المشرق».[٢٠١] وهو يتذرَّع في الوقت نفسه بتبني ايديولوجيي الإسماعيلية المتأخرين لنظرية العقول العشرة لكي «**يسمعل**»، بمنهج المفعول الارتجاعي هذه المرة، الفلاسفة «المشرقيين» إياهم جميعاً، وفي مقدمتهم الثنائي الفارابي - ابن سينا الذي يُلْعِبه الجابري أخطر دور في عملية تسلل اللامعقول الحراني إلى جماع الفكر الفلسفي والديني في الإسلام. وفي ذلك يقول الجابري، بعد استعراضه سائر مظاهر الغزو الحراني الفكري المزعوم للحاضرة الإسلامية: «إذا انتقلنا إلى الفارابي وابن سينا فإننا سنجد أثر الفلسفة الدينية الحرانية واضحاً في أهم عنصر تقوم عليه منظومتهما الفلسفية المشتركة، نقصد بذلك نظرية الفيض والعقول العشرة».[٢٠٢]

(٢٠١) فيما يتعلق بالمصدر الحقيقي لنظرية العقول العشرة فإننا - من دون أن ندّعي لأنفسنا الاختصاص اللازم للحسم في المسألة - سنلاحظ أن بيير دوهيم كان نبّه، في كتابه الموسوعي عن «**نظام العالم**» (م١، ص ١٦) إلى أن المدرسة الفيثاغورية، وليس بالتالي المدرسة الأفلاطونية المحدثة الحرانية، هي المصدر الأم لنظرية العقول السماوية العشرة. فقد كان فيلولاوس الفيثاغوري - كما ذكر أرسطو نفسه في «**ما بعد الطبيعة**» - قد قال منذ القرن الخامس ق.م إن عشرة هو العدد الكامل، وهو العدد الحاوي في ذاته لكل طبيعة الأعداد، وأن عدد أفلاك السماء لا بد بالتالي أن يكون عشرة. ولهذا، واستكمالاً لهذا العدد، أضاف فيلولاوس إلى الأفلاك التسعة المعروفة فلكاً عاشراً أسماه «فلك مقابل الأرض». وبالمناسبة، إن فيلولاوس هذا كان هو أيضاً السباق إلى قسمة الكون إلى ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، وهي القسمة التي تحوّلت إلى عقيدة فلسفية راسخة في الفلكيات الأفلاطونية والأرسطية على حد سواء.

(٢٠٢) **نحن والتراث**، ص ١٨٠. والحق أن الجابري يبدي في مواضيع أخرى تردداً في المساواة بين الفارابي وابن سينا في درجة «التهرمس» و«التسمعل». وفي أحد هذه المواضع لا يحجم عن التوكيد، بالتناقض التام مع نفسه، أن «العقلانية المنفتحة» للفكر العربي الإسلامي «بلغت أوجها مع الفارابي» (**نحن والتراث**، ص ٢٢٧). ولكن هُجاس «العقول العشرة» يحمله على الخلوص إلى الاستنتاج: «ولكن الفارابي كان مع ذلك مشرقي =

ثم لا يلبث الجابري، بشطحة القلم إياها، أن يوسّع هذه «المنظومة الفلسفية المشتركة» بحيث تضم «الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والاسماعيلية» في سلة واحدة هي دوماً سلة «البنية الفكرية الفلسفية - الدينية لمدرسة حران».[(٢٠٣)]

ولعل تعبيره «مدرسة حران» يبدو هنا غير مطابق. فمن شدة **تضخيم الدور الايديولوجي والإبستمولوجي** معاً لهذه المدرسة لا يعود يكفي الحديث لا عن «مدرسة»، ولا حتى عن «تيار». فنحن هنا، وتماماً كما في الرؤى الأبوكالبسية عن نهاية العالم، أمام **طوفان كوني** «اكتسح الساحة الفكرية في المنطقة الواقعة من سوريا غرباً إلى خراسان شرقاً، وذلك من القرن الثاني للميلاد» إلى «ما بعد قيام الإسلام»، وأعاد تشكيل «المركب الجيولوجي» الموروث في بنية فلسفية - دينية «جمعت بين روحانية أفلاطون وفلك بابل وغنوص فارس» و«امتزجت فيها عقيدة التوحيد الموسوية بالفلسفة الأفلاطونية في صورتها الدارجة، وبالفكر الفارسي وديانة الصابئة»، أي بالتعبير الذي لا يملّ الجابري من تكراره في عشرات المواضع: «الافلاطونية المحدثة

= النزعة في فلسفته؛ فقد تبنّى التوظيف المشرقي لفكرة الفيض وقال بالعقول العشرة. وبعبارة أخرى، كان الفارابي ينتمي بكامل فلسفته إلى المدرسة المشرقية، لا إلى المدرسة المغربية» (**نحن والتراث**، ص ١٩٣).

(٢٠٣) نحن لا نماري في واقعة تبني المتكلمين الإسماعيليين المتأخرين، وتحديداً منهم الكرماني والمؤيد وناصر خسرو، لنظرية العقول العشرة الفارابية. ولكننا سنلاحظ أن هذه النظرية هي مجرّد عنصر عرضي في المنظومة الفلسفية الفارابية وليست عاملها البنيوي المقوّم. فلو كان الفارابي قال بفيض ثلاثي أو سباعي بدل العشاري لما كان تغيّر في منظومته الفلسفية شيء. ولئن يكن المتكلمون الإسماعيليون قبسوا عنه نظرية العقول العشرة، فذلك لا يجعل منه إسماعيلياً بصورة مسبقة، تماماً كما أن تبني فلاسفة المسيحية والإسلام لنظرية العقل الفعال الأرسطية ومرادفتهم بين هذا العقل وبين «الروح القدس» أو «ملاك الوحي» لا يجعل من أرسطو مسيحياً أو مسلماً بصورة قبْلية.

بصيغتها المشرقية».[(٢٠٤)]

كان يمكن لكل هذا التهويل من شأن مدرسة حران وتوظيفها «المشرقي» لفكرة الفيض أن يكون هو فصل الختام في جولتنا الطويلة هذه مع الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية لولا تفصيل إضافي أخير، قد يكون عادم الدلالة بحد ذاته، ولكنه حاسم الأهمية في السياق الذي نحن بصدده؛ إذ من شأنه أن يقوّض، من الأساس، كل الأساس الذي شاد عليه ناقد العقل العربي المشرقي قسمته الجذرية ذات الطبيعة المانوية للأفلاطونية المحدثة إلى «مغربية عقلانية» و«مشرقية لاعقلانية». وبالفعل، كنا وجدنا الجابري، في توزيعه الرباعي للتيارات التي انتقلت بواسطتها العلوم الفلسفية اليونانية إلى الفكر العربي الإسلامي، قد وضع مدرسة جنديسابور في موضع المعارضة مع مدرسة حران، وأكد أن المدرسة الأولى التي «أسسها كسرى أنو شروان قبيل الفتح الإسلامي[(٢٠٥)]» هي التي آوت «أتباع الصيغة المغربية للأفلاطونية الجديدة، وفي مقدمتهم «أساتذة مدرسة أثينا بعد نفيهم منها»؛ على حين أن مدرسة حران آوت أتباع الصيغة المشرقية للأفلاطونية الجديدة، ممثلين بـ«التراجمة والأساتذة والعلماء الحرانيين وتلامذتهم».[(٢٠٦)] والحال أننا لا نغالي إذا قلنا إن مبتكر الإبستمولوجيا الجغرافية كمنهج للتفسير يوقع هنا نفسه - وقارئه - في «مطب» يبعث على الابتسام. فلو صحّ أن كل الصراع الفلسفي بين التيارين «المشرقي» و«المغربي» داخل الأفلاطونية المحدثة، وبالتالي كل الصراع الايديولوجي بين «المشرقيين» و«المغربيين» داخل

(٢٠٤) **نحن والتراث**، ص ١٨٣-١٨٤.

(٢٠٥) يخطئ هنا الجابري التقدير بقرن كامل. فأنوشروان لم يؤسس مدرسة جنديسابور «قبيل» الفتح الإسلامي، بل قبله بنحو مئة سنة، وتحديداً في بداية ملكه عام ٥٣١م. ويبدو أن الجابري يخلط هنا بين كسرى هذا وحفيده كسرى الثاني (ابرويز) الذي ظهر في عهده الإسلام.

(٢٠٦) نفسه، ص ١٩٠-١٩١.

المجتمع الإسلامي نفسه، يرتد في محصلة الحساب إلى الصراع بين المدرستين الحرانية والجنديسابورية لانتفى هذا الصراع المزدوج من أساسه. وذلك، بكل بساطة، لأن «مغربيي» جنديسابور هم أنفسهم «مشرقيو» حران. وتفسير ذلك أن «أساتذة مدرسة أثينا» كانوا انتقلوا بالفعل، في طور أول، إلى جنديسابور، بعد أن أغلقت مدرستهم في أثينا تنفيذاً لمرسوم الامبراطور يوستنيانوس الصادر عام ٥٢٩م والقاضي بمنع الفلاسفة «المرضى بالجنون الإغريقي» - يقصد الوثنيين - من التدريس العام. ولكنهم لم يلبثوا، في طور ثان، أن انتقلوا إلى حران نفسها عام ٥٣٢ بعد أن لم تطب لهم الحياة في ظل كسرى أنوشروان الذي كان - على استنارته - مستبداً.[(٢٠٧)] وهذا الانتقال تشير إليه المصادر التراثية العربية (المسعودي، ابن النديم، ابن خلكان، القفطي، ابن أبي أصيبعة) عندما تتحدث عن انتقال ما تجمع على تسميته بـ«مجلس التعليم» إلى حران مروراً بالإسكندرية أو بأنطاكية تبعاً للروايات.[(٢٠٨)]

---

(٢٠٧) انظر قصة هذا الانتقال من أثينا إلى جنديسابور إلى حران في: ألان دي ليبيرا: **الفلسفة الوسيطية** LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٥، ص ١٦ - ١٧.

وانظر المزيد من التفصيل لقصة انتقال الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين تلك في المقدمة التي وضعها إ. هادو في تحقيقه وترجمته لكتاب سنبليقيوس: «شرح وجيز ابقتاتوس» SIMPLICIUS: COMMENTAIRE SUR LE MANUEL D'ÉPICTÈTE، منشورات الآداب الجميلة، باريس ٢٠٠١. وقد اعتمد كل من دي ليبيرا وهادو اعتماداً أساسياً في روايتهما لقصة انتقال فلاسفة مدرسة أثينا إلى جنديسابور فحران على المقالة التي نشرها ميشيل تارديو في **«المجلة الآسيوية** LE JOURNAL ASIATIQUE عام ١٩٨٦ تحت عنوان: **«صابئة القرآن وصابئة حران»**، وهي المقالة التي قلبت رأساً على عقب معطيات ماكس مايرهوف وتخميناته في مقالته «من الإسكندرية إلى بغداد».

(٢٠٨) بعض هذه المصادر يشير إلى أن هذا الانتقال قد تم في عهد عمر بن عبد العزيز، أو حتى في عهد المتوكل. وهذا خلط لا يجد ما يماثله سوى إشارة هذه المصادر نفسها إلى أن عميد مدرسة الإسكندرية، التي يفترض أن مجلس التعليم انتقل منها إلى =

ويبدو أن أحفاد فلاسفة مدرسة أثينا آثروا البقاء في حران حتى بعد فتحها من قبل المسلمين أملاً منهم بأن يكون الفاتح الجديد أوسع صدراً وأكثر تحملاً لعقيدتهم الوثنية من الفاتح البيزنطي القديم الذي هدم معبد الإله سين لتقوم على أنقاضه كنيسة كاتدرائية، ومن بعدها مسجد جامع. وهذا ما يفسر إشارة **كتاب الخراج** إلى أن فاتح حران، عياض بن غنم، وجد أهلها يتألفون من أكثرية من النبط (= الآراميين) وأقلية من الروم. وعلى أي حال، فإن الجابري نفسه لا يجهل قصة انتقال «مجلس التعليم» ذاك إلى حران، بل يعيد روايتها في أكثر من موضع، بدون أن يدور له في بال أن المقصود بمجلس التعليم مدرسة أثينا الأفلاطونية المحدثة الوثنية، وليس - كما يتوهم - مدرسة الاسكندرية «المغربية» التي تنصّرت مع يحيى النحوي. ولكن رغم هذا الخبط كله، فإن الجابري لا يفارق الحقيقة في التحليل الأخير عندما يؤكد أن الأفلاطونيين المحدثين المستقرين في حران كانوا «مشرقيين». وما ذلك لأنه مصيب في ما يصطنعه من **فصام في الهوية** بينهم وبين أنفسهم يوم كانوا «متغربين» في جنديسابور، بل بكل بساطة لأن مدرسة أثينا التي قدموا منها كانت هي نفسها مدرسة «مشرقية»، بله سورية.[(٢٠٩)] بل إن خمسة من

= حران، ونعني يحيى النحوي، المتوفى في أواسط القرن السادس، قد عمّر حتى أدرك الفتح الإسلامي واتصل بعمرو بن العاص.

(٢٠٩) انظر قول هـ. د. سافري، المختص بالدراسات الأفلاطونية المحدثة، من أنه «من المدرسة السورية [في أفامية وأنطاكية] تفرّعت شعبتان غير متعادلتين في القيمة: من جهة أولى مدرسة فرغامس التي تعاطت السحر وهجرت تماماً العقلانية اليونانية القديمة، ومن الجهة الثانية مدرسة أثينا التي أفلحت في تطعيم نفسها على أرومة أكاديمية أفلاطون القديمة في القرن الخامس الميلادي» (انظر مقاله عن «مدرسة أثينا الأفلاطونية المحدثة»، المعاد نشره في **«مباحث حول الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٠١). ولعلنا نستطيع تعزيز تنويه سافري بعقلانية مدرسة أثينا السورية بالإشارة إلى أن وريثتها المدرسة الحرانية غلب عليها التوجه العلمي. فحران، «مدينة الاسطرلاب»، هي التي أمدت الحضارة العربية الإسلامية بكوكبة من ألمع علمائها مثل البتّاني =

معلميها السبعة الذين غادروها إلى جنديسابور، فحران، كانوا يحملون في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم إلى أصلهم السوري وكانت لغتهم الأم هي الآرامية، وهم دمسقيوس **السوري** وهرمياس **الفينيقي** وايزودورس **الغزاوي** وسنبليقيوس **الكيليكي** وديوجانس **الفينيقي**[٢١٠]. أما الاثنان الباقيان، وهما علاميوس الفروجي وبرشيانوس اللودي، فكانا من آسيا الصغرى التي كانت تحمل قديماً هي الأخرى اسم سوريا.[٢١١]

ترى أنكون مغالين إذا قلنا، بعد جميع هذه الأغاليط والمغالطات الآخذ بعضها برقاب بعض كالسلسلة، إن الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية لا تضطلع بدورها كمنهج للتفسير إلا بقدر ما تحلّ المصادرة محل البرهان، والفرض الذهني محل الواقع العيني، وإلا بقدر ما تقلب أدلّة الإثبات إلى أدلة نفي وبالعكس، وتجري محاكماتها، لا بالاستناد إلى الوقائع والنصوص، بل قفزاً فوق الوقائع والنصوص، وتلفيقاً لها وتزييفاً عند الاقتضاء؟[٢١٢] فسواء مع نومانيوس في أفامية، أم مع أفلوطين في روما، أم

= وابن الفتح وابن روح، فضلاً عن ثابت بن قرة الذي آلت إليه رئاسة الصابئة في عصره، والذي يعدّ، مع حنين بن إسحق، ثاني أكبر تراجمة العلم في الإسلام.

(٢١٠) لعلنا، بالإحالة إلى ديوجانس الفينيقي هذا، نستطيع أن نحل إشكالاً في تاريخ الفلسفة في الإسلام. فقد كان عبد الرحمن بدوي، في تصدير كتابه **«أفلوطين في الإسلام»**، قد لاحظ، وهو يتعجب من «حظ أفلوطين في العالم العربي»، أن العرب علاوة على أنهم لم يعرفوه باسمه الصريح، بل باسم «الشيخ اليوناني»، قد «خلطوا مع ذلك أخباره فجعلوه صاحباً لديوجانس الكلبي» كما فعل السجستاني في **«صوان الحكمة»** والشهرستاني في **«الملل والنحل»**. والحال ان هذا الخلط لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يتوهمه ع. بدوي. فديوجانس كان فعلاً من اصحاب أفلوطين، ولكنه ديوجانس الفينيقي، لا الكلبي.

(٢١١) انظر قائمة فلاسفة مدرسة اثينا السبعة في تصدير إ. هادو لترجمته («شرح وجيز ابقتاتوس» لسنبليقيوس، مصدر آنف الذكر، ص X-VTT.

(٢١٢) هذا فضلاً عن عدم الرجوع إلى النصوص في مصادرها الأصلية وأخذها من يد ثانية، مع ما يترتب على ذلك من قراءتها بعين المأخوذ عنه، ومن انعدام للقدرة على =

مع الصابئة في حران، أم مع الأفلاطونيين المحدثين في أثينا والإسكندرية وجنديسابور وحران، فإن الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية لا تقوم لها قائمة، كمنهج للتفسير، إلا **على ركام من الأغاليط والمغالطات**. وقد لا يكون في ذلك من عجب. فمراكمة الأغاليط والمغالطات هي قَدر كل منهج يريد أن يفسر **الواقع على هواه**، بدلاً من أن يلزم نفسه **بهوى الواقع**. وعندما يقول لنا ناقد العقل العربي بعد هذا كله: «إننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص... فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة»،[٢١٣] فإننا لا نملك أن ندفع عنا الشعور بأن الطلاق بين النظرية والممارسة قد بلغ هنا أوجاً فصامياً. إذ لم يحدث قط في أي مشروع معاصر لقراءة التراث العربي الإسلامي أن امتهِنت النصوص ولُويت أعناق الوقائع كما في مشروع الجابري لـ«نقد العقل العربي». ولئن تكن الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية قدّمت لنا عينة «ثرة» على الاستهتار بالنصوص والوقائع معاً، فإن تتمة رحلتنا مع ناقد العقل العربي ستثبت لنا أن هذه العينة **تمثيلية وليست اعتباطية**: فهي «غيض من فيض» كما يقول التعبير المكرّس في اللغة العربية.

= المحاكمة النقدية، ومن انئسار (كما في مثال الأخذ التلخيصي عن بويش وفستوجيير) للمركزية اللاواعية التي يصدر عنها: المركزية الغربية في حالة الأول، والمركزية المسيحية في حالة الثاني.

(٢١٣) محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي** المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٠، ص ٥١-٥٢.

(٢)

من الهرمسيّة المتوطّنة إلى الهرمسية المترحّلة

يبدو أن الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية تخضع، في منطقها المباطن، لما يشبه أن يكون **جدلية الحضارة والبداوة**.

وفيما يتصل بخريطة «العقل المستقيل» كما يرسمها ناقد العقل العربي، فإننا نستطيع بمنتهى السهولة أن نميّز بين **الاستقرار الحضري** للمنابع ومساقط الرأس و**الترحال البدوي** للمفاهيم والنظريات.

ولقد كنا رأينا في الفصل الأول كيف أن الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية تعج بتعابير من قبيل: «الاسكندرية موطن الهرمسية» و«أفامية مسقط رأس الأفلاطونية المحدثة، وبالذات الصيغة المشرقية منها»، و«انطاكية الموطن التقليدي للتيارات الغنوصية الأولى»، وأخيراً حران، المنبع والمصبّ معاً لجميع تيارات العرفان الصابئي - المندائي - المانوي، فضلاً عن التيار الأفلاطوني المحدث، بصيغته المشرقية دوماً، الذي تحصّن فيها كخندق دفاعي أخير في طور أفول الثقافة الهلنستية الوثنية وكمخفر أمامي للتسلل والهجوم في طور صعود الثقافة العربية الإسلامية.[(١)]

ولكن هذه الثوابت الجغرافية «للعقل المستقيل» تقابلها بداوة عابرة للمكان على صعيد المفاهيم والصيغ النظرية. فكما وجدنا ناقد العقل العربي

---

(١) انظر: **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٩؛ **ونحن والتراث**، ص ١٨٣.

يحكم بالتهرمس والتغونص والتعرفن على كل فكر يُشتبه في أن يكون قد رأى النور في الاسكندرية أو أفامية أو حران، كذلك وجدناه يحكم بالمثل على كل فكر يتبنّى نظرية الفيض وفرضية العقول العشرة. ومن هنا كان تمييزه بين مدرسة خراسان «المشرقية» ومدرسة بغداد «المغربية». ومن هنا أيضاً كان تمييزه بين الفلسفة السينوية العرفانية والفلسفة الرشدية البرهانية.

وإذا كانت هيمنة مفاهيم مثل «حران» أو «أفامية» تشير إلى عيب **الحتمية الجغرافية** الذي تعاني منه الإبستمولوجيا الجابرية، فإن الاحتكام إلى مفاهيم وصيغ نظرية شاردة ومفصولة عن سياقها الوظيفي يكشف عن عيبها الأساسي الثاني: لا الحكم **بالجزء على الجزء**، وهو أضعف أنواع الاستدلال طبقاً للتصنيف المنطقي الأرسطي، بل الحكم **بالجزء على الكل**، وهو النموذج الأتم **للاستدلال المغالطي** طبقاً لأرسطو دوماً.

في تكوين العقل العربي، وفي إطار محاكمة «العقل المستقيل» في الموروث القديم وفي الثقافة العربية الإسلامية معاً، يقدم لنا ناقد العقل العربي ثلاث عينات من هذا القياس المغالطي الذي يحكم على الغابة بالشجرة، وعلى البنية الكلية بواحد من عناصرها الجزئية. فهو يصدر حكماً قطعياً بالهرمسة على كل من إخوان الصفاء والحلاج والشيعة والجهمية لمجرد تبني الأوائل «للمبدأ الهرمسي» القائل بأن «العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير»، ولمجرد تبني الثاني «للعبارة الهرمسية» القائلة إن «الله خلق آدم على صورته»، ولمجرد تبني الشيعة - والجهمية من المعتزلة - «للإلهيات الهرمسية» القائلة بأن الله لا يُعرَف إلاّ عن طريق السلب.[٢]

وكما سيتضح من التحليل النقدي لهذه العينات الثلاث، فإن التغليط هنا مضاعف: فهو لا يطال **الكل المحكوم عليه** وحده، بل كذلك وأساساً **الجزء المحكوم به**.

(٢) ت.ع.ع، ص ١٩٩ و٢٠٤.

العالم إنسان كبير، الإنسان عالم صغير

في معرض التدليل (؟) على قوة «حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية» يدين ناقد العقل العربي إخوان الصفاء بتهمة **«الانتماء الهرمسي»** ويدمغ رسائلهم بأنها «تشكل **مدونة هرمسية كاملة**»، مستنداً في ذلك - في جملة ما يستند إليه - إلى كون «المبدأ الذي يؤكدون عليه والذي يقولون عنه إنه وحده يفسر حقيقة العالم. . . هو المبدأ الهرمسي الذي أشرنا إليه في الفصل السابق، مبدأ تشبيه العالم بالإنسان. فالعالم «إنسان كبير» لأنه «جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته. . . وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده»، و«الإنسان عالم صغير» لأنه «جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية»، و«في هيئة بنية جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب أفلاكه وأقسام أبراجه وحركات كواكبه». . . وبالنظر إلى هذا التشابه، بل التطابق بين الإنسان والعالم، فإن «مجرى حكم العالم ومجاري أموره بجميع الأجسام الموجودة فيه. . . يجري مجرى الإنسان الواحد أو الحيوان الواحد. . . وإن حكم سريان قوى نفس العالم في جميع أجزاء جسمه كحكم سريان قوى نفس إنسان واحد في جميع أجزاء بدنه ومفاصل جسده».[٣]

ونحن لا نماري في أن إخوان الصفاء قد تبنّوا في عدة مواضع من رسائلهم الصيغة المشهورة عن التناظر البنيوي والوظيفي ما بين الإنسان والعالم واتخذوها **عدسة رؤية** لفهم البنية الكسمولوجية للعالم والبنية التشريحية للإنسان في آن معاً. ولكن السؤال، كل السؤال: هل يكونون بذلك قد قدّموا الدليل على تهرمسهم التام؟ وهل هذه الصيغة هي أصلاً صيغة هرمسية «تامة» بحيث إن الأخذ بها ينهض دليلاً كافياً على التهرمس؟

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢-٢٠٤.

للإجابة عن هذا السؤال، لنستعن بكلام ناقد العقل العربي نفسه. فما دام قد أحال قارئه في النص أعلاه إلى «المبدأ الهرمسي الذي أشرنا إليه في الفصل السابق»، فلنرجع إليه بدورنا. يقول النص: «وحدة الكون، الترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينها بالتجاذب والتنافر... تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصوّر الهرمسي للكون والذي يؤسس في ذات الوقت العلوم «السرية» الهرمسية من كيمياء وتنجيم وسحر. وكما يقول فستوجيير، فلا شيء يعبّر عن هذا التصوّر والمبادئ التي تحكمه مثل التشبيه الرائج جداً في الأدبيات الهرمسية: **«تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بعالم صغير»**.[٤] إن هذا المبدأ، إذ يبرز ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم الإنساني، يؤكد سريان قوة واحدة فيه ككل وأجزاء مثلما تسري الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانوناً أساسياً من قوانينه، بل قانونه الأسمى».[٥]

وما دام النص يحيلنا هنا إلى فستوجيير، فلنرجع إليه بدورنا، حيث لن نجد في انتظارنا - على عادتنا مع ناقد العقل العربي في شواهده - سوى مفاجأة. ففستوجيير قد أكد بالفعل على أن صيغة «العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير» هي الصيغة الفلسفية النموذجية التي اعتمدت في العصر الهلنستي لبيان «وحدة الكون وترابط أجزائه». ولكن هذه الصيغة ليست هرمسية، ولا حتى هلنستية حصراً. فهي الصيغة «الأشهر بإطلاق في العصور القديمة، لدى المسيحيين كما لدى الوثنيين، وهي التي ستبقى متداولة على امتداد العصر الوسيط». ولئن جاءت هذه الصيغة ترجمة للتصوّر عن «وحدة الكون والتجاذب الذي يربط جميع أعضائه»، فإن هذا التصوّر قد

(٤) هنا يحيل ناقد العقل قارئه إلى فستوجيير في كتابه عن **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ١، ص ٩٢.

(٥) **ت.ع.ع**، ص ١٨٢.

فرض نفسه «كعقيدة بدءاً بالعصر الهلنستي وانتهاءً بعصر النهضة»، وقد انعقد عليه إجماع «معظم المدارس» خلا «الشكيين وبعض المشائين وأنصار الفلسفة الذرية بطبيعة الحال».[٦] وبديهي أن فستوجيير، الذي كان غرضه في كتابه دراسة الهرمسية، ما كان له إلا أن يسوق من المدونة الهرمسية شواهد تعتمد هي الأخرى عقيدة المماثلة بين العالم والإنسان، ولكنه إذ يفعل ذلك فلا يقول إن هذه المماثلة **موروث هرمسي**، بل في معرض الإيضاح على العكس بأنها موروث قديم قد ورثته الهرمسية، مثلها مثل معظم مدارس الفلسفة في العصر الهلنستي والعصر الوسيط وصولاً إلى عصر النهضة بالذات.

وقد نستطيع، في هذا المجال، أن نستعين بشهادة مؤرخ ابستمولوجي مرموق لتطور الفكر العلمي والفلسفي هو جورج غوسدورف.[٧] فقد كان لاحظ هو الآخر أن المماثلة بين العالم الأكبر الفلكي والعالم الأصغر البشري ليست من صنع مدرسة فكرية بعينها بقدر ما هي «صورة كلية للمعرفة مطابقة لمرحلة عامة في تطور الذهن البشري. فقبل أن ترجح كفتها في الغرب وتجد في الكسمولوجيا اليونانية واحداً من أتم أشكالها، ثبّتت مواقع قدم لها في الشرق والشرق الأقصى، ووجدت امتدادات لها حتى في أميركا قبل كولومبوس».[٨]

(٦) فستوجيير: **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ١، ص ٨٩-٩٢.

(٧) مما يحثّنا على الاستشهاد برأي هذا الباحث كون ناقد العقل العربي نفسه قد صرّح بمرجعيته إليه في تحديده لمفهوم الثقافة واستشهد بقولته: «إن نظام كل ثقافة يتحدد تبعاً للتصور الذي تكوّنه لنفسها عن الله والإنسان والكون، وللعلاقات التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع» (**ت.ع.ع**، ص ١٨. هذا وقد أبقينا على ترجمة الجابري كما هي رغم أنها غير مطابقة تماماً للنص الأصلي).

(٨) جورج غوسدورف: **أصول العلوم الإنسانية** LES ORIGINES DES SCIENCES HUMAINES، منشورات بايو، باريس ١٩٦٧، ص ٢٥. وهذا التضامن بين العالم الأصغر MICROCOSME البشري والعالم الأكبر MACROCOSME الفلكي، وبالتالي =

وفي الواقع، إذا لم يكن بدّ من تحديد بداية أولى للمماثلة بين الإنسان والعالم - وليس في تاريخ المعرفة البشرية من بداية أولى بصفة مطلقة - فلنقل إن صياغة هذه المماثلة تعود، طبقاً لأقدم نص متاح لنا، لا إلى أية مدرسة متأخرة تنسب نفسها إلى هرمس، بل حصراً إلى أبقراط، متقدم الأطباء (نحو ٤٦٠ - ٣٧٧ق.م). وتشاء الصدفة أن تأتي الإشارة إلى أسبقية أبقراط هذه من داخل الثقافة العربية الإسلامية.[٩] فقد كان حنين بن إسحاق قد ذكر، في صدر ترجمته لكتاب **الأسابيع** لأبقراط، أن جالينوس قد قال: «إن أبقراط شبّه الإنسان بالدنيا، وسمّاه الدنيا الصغيرة، لأن تدبيره على تدبير الدنيا».[١٠]

وبالفعل، كان أبقراط في كتابه **في الحمية** قد قال: «إن الإنسان عالم أصغر لا سبيل إلى فهمه ومعالجته بمعزل عن اعتبار الكل... فالإنسان لا يمكن تجريده عن كلية الطبيعة التي هو مشارك فيها».[١١]

ولئن تكن أبوة الصيغة تعود إلى أبقراط، فإن الفكرة نفسها هي في الفكر الفلسفي اليوناني والمكتوب باليونانية أدنى إلى أن تكون من المشاع العام، وهذا إلى حد أمكن معه لمحرر أحدث موسوعة فلسفية رأت النور أن يقول: «إن تصوّر الإنسان كعالم أصغر هو ثابتة دائمة في الفلسفة اليونانية، من انكسمانس إلى فيثاغورس، ومن هراقليطس إلى انباذقلس، ومن الرواقيين

= بين الأنثروبولوجيا والكوسمولوجيا، هو ما جعل غوسدورف ينحت مصطلحاً جديداً هو الكوسموبيولوجيا LA COSMOBIOLOGIE.

(٩) الواقع أن هذه «الصدفة» ليست هي نفسها من قبيل الصدفة: فالثقافة العربية الإسلامية كانت حاضنة تاريخية كبرى للتراث اليوناني والمكتوب باليونانية على حد سواء.

(١٠) نقلاً عن أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ب.ت، ج ١، ص ٢٨٧.

(١١) لوران عياش: **أبقراط** HIPPOCRATE، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩٢، ص ٥٤-٥٥.

إلى الأفلاطونيين المحدثين».[١٢]

ولسنا معنيين هنا بأن نتتبع المسار التاريخي لمماثلة الإنسان والعالم لا في الثقافة الهلنستية، ولا في الثقافة اللاتينية، ولا حتى في الثقافة الأوروبية الحديثة حيث عرفت هذه المماثلة ساعة مجدها مع فلاسفة الطبيعة في عصر النهضة من أمثال باراقلسوس وجيوردانو برونو قبل أن تشرع شمسها بالأفول في القرن السابع عشر مع انتصار التصوّر الآلي للطبيعة وللكون. ولكن سنكتفي بأن نلاحظ أنها لم تكن قط علامة فارقة للهرمسية بما هي كذلك. وإذا حصرنا اهتمامنا بالثقافة العربية الإسلامية، فسنلاحظ أيضاً أنها لم تكن حكراً موقوفاً على إخوان الصفاء الموصومين من قبل ناقد العقل العربي بالتهرمس. فكما كانت مشاعاً عاماً في الفلسفة اليونانية والثقافة الهلنستية، كذلك كانت مشاعاً عاماً في الثقافة العربية الإسلامية. ولو نهضت وحدها دليلاً كافياً على التهرمس لكان ينبغي توجيه هذه «التهمة» لا إلى إخوان الصفاء وحدهم، بل كذلك إلى عدة من فلاسفة الإسلام، بمن فيهم من يعتبرهم ناقد العقل العربي نفسه «برهانيين» من أمثال الكندي وابن باجة. بل لكان ينبغي تعميم هذه التهمة لتطال بيانيين من أمثال الجاحظ، أو حتى متكلمين أشعريين من أمثال البغدادي.

فالكندي يقول في حد الفلسفة: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه. وهذا قول شريف النهاية، بعيد الغور. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجساماً، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لا جسماً، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم؛

(١٢) **موسوعة الفلسفة** ENCYCLOPÉDIE DE LA PHILOSOPHIE، إشراف جياني فياتيمو، منشورات غرزانتي، المكتبة العامة الفرنسية، باريس ٢٠٠٢، ص ١٠٧٤.

فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ ولهذه العلة سمّى الحكماء الإنسان العالم الأصغر».[١٣]

ويقول ابن باجة في معرض شرح قول أرسطو في ضرورة الوصول، بالاستنتاج المنطقي، إلى «متحرِّك يحركه محرِّك لا يتحرك»: «قد يعرض في هذا شك. وذلك أنا قد نجد حركة تحدث في ما هو ساكن، هو وأجزاؤه، على مثال واحد، مثل الأحجار. والحيوان فأثره في هذا أبين. فإن كانت حركة تحدث في ما ليس له حركة، وهو جزء، من الذي يمنع أن يحدث في الكل؟ وإن كان يحدث في الإنسان، وهو العالم الصغير، فما الذي يمنع أن يحدث في العالم الكبير، حتى يكون العالم تحدث له حركة بعد أن لم يكن يتحرك، لا هو ولا جزء منه[١٤]؟».

ويقول الجاحظ في معرض بيان «تسمية الإنسان بالعالم الأصغر»: «أوَ ما علمتَ أن الإنسان الذي خُلقت السماوات والأرض وما بينهما من أجله... إنما سموه العالم الصغير سليل العالم الكبير، لما وجدوا فيه من جميع أشكال ما في العالم الكبير؟».[١٥]

ويقول البغدادي في معرض «بيان معنى العالم وحقيقته»: «العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عزّ وجلّ. والعالم نوعان جواهر وأعراض. والجواهر كل ذي لون. والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر

(١٣) **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة حسان، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٨، القسم الأول، ص ١٢٢-١٢٣.

(١٤) ابن باجة: **شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت ١٩٧٣، ص ١٥٧.

(١٥) الجاحظ: **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الجابري الحلبي، الطبعة الثانية، ب.ت، ج ١، ص ٢١٢.

الأعراض... وقد قال بعض الحكماء إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الإنسان. ولذلك قال الله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم». قال أيضاً: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون؟». فحواس الإنسان أشرفِ من الكواكب المضيئة. والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في إدراك المدركات بهما، وأعضاؤه تصير عند البلى تراباً من جنس الأرض، وفيه من جنس الماء العرق وسائر رطوبات البدن، ومن جنس الهواء فيه الريح والنَّفَس، ومن جنس النار فيه مِرّة الصفراء. وعروقه بمنزلة الأنهار في الأرض، وكبده بمنزلة العيون التي تستمد منها الأنهار، لأن العروق تستمد من الكبد، ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما في أوعية البدن إليها كما ينصب الأنهار إلى البحر، وعظامه بمنزلة الجبال التي هي أوتاد الأرض، وأعضاؤه كالأشجار، فكما أن لكل شجرة ورقاً وثمرة، فكذلك لكل عضو فعل وأثر. والشَّعْر على البدن بمنزلة النبات والحشيش على الأرض. ثم إن الإنسان يحكي بلسانه صوت كل حيوان، ويحاكي بأعضائه صنيع كل حيوان. فهو العالم الصغير، وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد كما نثبته بعد هذا إن شاء الله تعالى».[١٦]

ويبقى النص الأكثر إحاطة بالصيغة والأكثر تفصيلاً لها هو ذاك الذي كتبه مسكويه، أحد أبرز ممثلي الثقافة الموسوعية للقرن الرابع الهجري، في كتابه **الفوز الأصغر** حيث عقد للمماثلة بين الإنسان والعالم فصلاً بتمامه قال فيه: «أما أن الإنسان عالم صغير وقواه متصلة، وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير من الأصقسطات الأربعة، ومن المعمور والخراب ومن البر والبحر والجبال، ونظائر من الجماد والنبات والحيوان، وكأنه مختصر من الجميع ومؤلف من الكل، فبعضه ظاهر وبيّن وبعضه خفي غامض. ونحن

(١٦) عبد القاهر البغدادي: **أصول الدين**، طبعة مصوّرة عن طبعة ١٩٢٨ التركية، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨١، ص ٣٤-٣٥.

نورد من ذلك جملاً بقدر ما يطلع المتأمل فيه وجه الحكمة. . . ففي الإنسان ما يجري مجرى النار في الحر واليبس، ومجرى الأرض في البرد واليبس، ومجرى الهواء في الحر والرطوبة، ومجرى الماء في البرودة والرطوبة. أما ما يجري مجرى النار منه فالمرارة المعلقة بالكبد لأنها حارة يابسة. . . وأما ما يجري مجرى الأرض فالطحال لأنه بارد يابس. . . وأما ما يجري مجرى الهواء فالدم الذي في العروق لأنه حار رطب. وأما ما يجري مجرى الماء فالبلغم. . . وبنوع آخر من الاعتبار: القلب معدن الحرارة واليبس وهو بطبع النار، والدم معدن الحرارة والرطوبة وهو بطبع الهواء، والدماغ معدن البرودة والرطوبة وهو بطبع الماء، والعظام معدن البرودة واليبوسة وهي بطبع الأرض، وكأن هذه الأربعة أصول أوائل لتلك الأربعة، وتلك فروعها. فأما مثالات أجزاء ما في العالم الكبير، فإن الرطوبات التي تخرج من العين والفم والأنف تجري مجرى العيون في الأرض، وبخار البدن يجري مجرى السحاب، والعرق يجري مجرى المطر. وأما عروق البدن فإن كبارها تجري مجرى الأودية، وصغارها تجري مجرى الأنهار والجداول. وأما الشعر فهو يجري مجرى النبات، والحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر، والحيوان الذي يتولد في باطنه يجري مجرى حيوان البحر، ونصف البدن المقدّم الذي فيه الوجه يجري مجرى العامر الذي فيه البلدان، ونصفه المؤخر الذي فيه القفا يجري مجرى الخراب الذي فيه البراري. وأما العين فتجري مجرى الكواكب بناظرها وشعاعها، وطبقات العين تجري مجرى الأفلاك للكواكب، ويحدث في البدن جيمع ما يحدث في العالم من الرياح والزلازل والطوفان والرجفة، أعني العطاس والزكام والحميات وغيرها من عوارض البدن. ثم إن في البدن ما يتحرّك من ذاته بالطبع ولا يسكن بتة كالقلب، ومنه ما هو ساكن بذاته بالطبع كالعظام، ومنه ما يتحرّك بالقهر والعرض كالعصب. وأما ما يختص من البدن بالبروج الاثني عشر والكواكب السبعة لما فيه من طبائعها وأمثلتها، فقد ذكره المنجمون واستقصوه. وأما

شكل البدن كله وما يجب من استدارته، فيشبه العالم الكبير ويشاركه في شرف هذا الشكل وفضله على جميع الأشكال».(١٧)

حديث: «خلق الله آدم على صورته»

يقول ناقد العقل العربي بمنتهى اليقين: «معلوم أن الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن «الله خلق الإنسان على صورته»، أي على صورة الله نفسه». ويعزّز هذه المصادرة بأخرى مضاعفة بقوله: «إن ما يميّز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي - الإلهي للنفس. والنصوص الهرمسية تشرح ذلك من وجهين: إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي لكونها «بنت الله» حسب حرفية بعض النصوص، وإما القول بأنها عبارة عن مزيج، من عناصره «شيء من الله نفسه». وتؤكد نصوص هرمسية أخرى أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلٰهية، أي النفس، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان، وهذا هو المعنى الذي تعطيه هذه النصوص للعبارة الرائجة يومئذ والقائلة: «خلق الله الإنسان على صورته» بإعادة الضمير إلى الله».(١٨)

إننا لن نغالي إذا قلنا إننا هنا أمام تزييف مزدوج: للإشكالية وللنص المستشهد به.

وليس يعسر علينا أن ندرك ما الهدف من تزييف الإشكالية: فالقول بأن «ما يميّز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي - الإلهي للنفس» إنما يهدف إلى إصدار حكم بالتهرمس على جميع الفلاسفة الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين في الثقافة العربية الإسلامية، بدءاً

(١٧) مسكويه: **الفوز الأصغر**، تحقيق صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧، ص ١١٨ - ١٢١.

(١٨) ت.ع.ع، ص ٢٠٠ و١٧٨ (وهنا يحيل الجابري قارئه إلى فستوجيير: **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ٢، ص ٣٤).

بالرازي وإخوان الصفاء وانتهاء بابن سينا والغزالي ومروراً - بطبيعة الحال - بالفكر التصوّفي. **ذلك أن القول بإلٰهية النفس ليس قولاً هرمسياً، بل هو قول أفلاطوني**. ولئن تبنّى هرمسيو القرن الثاني ب.م. نظرية إلٰهية النفس، فهم لم يدللوا بذلك على أي ابتكار: فالموروث الأفلاطوني العائد إلى القرن الرابع ق.م كان جعل من فكرة إلٰهية النفس مشاعاً عاماً في الفلسفة اليونانية والهلنستية على حد سواء. ففي محاورة **فادن** تحديداً كان أفلاطون قد وضع على لسان سقراط - قبل سويعات من تجرعه كأس السم - أحرّ دفاع عن فكرة «الأصل السماوي - الإلهي للنفس». ولم يكن ذلك من قبيل الجدل الفلسفي كما في معظم محاورات أفلاطون الأخرى، بل بداعي «الموقف التراجيدي» الذي دارت في إطاره محاورة **فادن**. فسقراط، الذي كان يتهيّأ لمغادرة مسرح الحياة، كان يريد أن يطمئن محاوريه إلى أنه لا يخشى الموت. فالموت هو موت الجسد فحسب، ولكنه للنفس لحظة تحرر وفرح. فبانعتاقها من الجسد تتخلص من قيد المادة وتعود إلى طبيعتها الإلٰهية وماهيتها السماوية الخالصة. ونفس الفيلسوف، بين سائر نفوس البشر، هي أكثرها تألّهاً لأنها أقلها انئساراً للجسد وشهوات الجسد. ولهذا فإن الفيلسوف لا يخشى الموت: فهو معبره إلى الخلود ومجازه إلى عالم الآلهة وسماء المُثُل الأزلية التي لا تعدو النفس أن تكون أختاً لها.

وفضلاً عن تزييف إشكالية إلٰهية النفس من خلال **تغييب الأصل الأفلاطوني وإحضار الفرع الهرمسي**، فإن ناقد العقل العربي يضطر، تمويهاً لهذا التزييف، إلى أن يزيّف الشاهد الذي يحيل قارئه إليه، أي نص فستوجيير في ثالث مجلدات **وحي هرمس المثلث العظمة**[19]. فعندما يضع

(١٩) وليس في ثانيها كما يذكر ناقد العقل العربي سهواً (**ت.ع.ع**، ص ١٨٥، الهامش رقم ٣١). فمدار المجلد الثاني عن «الإله الكوني»، لا عن «مذاهب النفس» التي هي مدار المجلد الثالث.

ناقد العقل العربي على لسان فستوجيير القول الذي يبدأ بأن «ما يميّز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي - الإلهي للنفس» وينتهي بأن «هذا هو المعنى الذي تعطيه هذه النصوص [= الهرمسية] للعبارة الرائجة يومئذٍ: «خلق الله الإنسان على صورته» بإعادة الضمير إلى «الله»، فإنه **يحذف في الواقع نصف ما قاله فستوجيير، ويقوّله نصف ما لم يقله**.

فصحيح أن فستوجيير قال: «إن عقيدة الأصل السماوي للنفس تتلبس لدى هرمس مظهرين. فالنفس إلهية إما لأنها حرفياً بنت الله... وإما لأن الله خلقها بوساطة مزيج «نفسي»، من عناصره شيء من الله نفسه». ولكن فستوجيير كان قدّم لهذا القول مباشرة بأن هذه «العقيدة» مقتبسة مباشرة من معين **فادن**، التي كانت، مع **طيماوس**، «أكثر محاورات أفلاطون مقروئية في ظل الامبراطورية». وقد فرضت نفسها ابتداءً من القرن الثاني ب.م كـ «عقيدة مدرسية»، وكانت هي «العقيدة الانثروبولوجية الأولى في جميع أنظمة الفلسفة الدينية في ظل الامبراطورية». وقد كان أفلاطون هو «المصدر المشترك» والأصل الأول لكل التفريعات اللاحقة على هذه العقيدة، بما في ذلك التفريعات الغنوصية والهرمسية. فـ «الغنوص الهرمسي لم يخرج قط في الحقيقة عن إطار التقليد الأفلاطوني»، ولقد كان ترتوليانس - وهو من آباء الكنيسة - «على حق تماماً عندما اتهم أفلاطون بأنه أبو الغنوصيين الذين تصدّى لمهاجمتهم». وبكلمة واحدة، ينهي فستوجيير قائلاً، إن ظاهرة «الغنوص الهرمسي»، بعقيدتها ومنهجيتها، ليست سوى «عودة إلى أفلاطون»، وهي «عودة قد أملاها المناخ الروحي للعصر»[20].

هذا الحضور الطاغي لأفلاطون في نص فستوجيير عن عقيدة الأصل الإلٰهي للنفس في المدونة الهرمسية هو نصف الحقيقة التي تعمّد ناقد العقل العربي أن يحجبها حجباً تاماً عن قارئه بحيث يدخل في وهمه أن كل من

(٢٠) **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ٣، ص ٢٦-٣٤.

قال بأصل إلهي للنفس فقد تهرمس. ولكن بما أننا لسنا معنيين هنا إلا بمصائر «العبارة الرائجة» القائلة إن «الله خلق الإنسان على صورته»، فلنا أن نلاحظ أن هذه العبارة هي بالضبط نصف الحقيقة الآخر الذي لا وجود له البتة لدى فستوجيير.

وبالفعل، كيف كان **للأب الدومينيكاني** الذي كانه فستوجيير أن يهرمس هذه «العبارة» لينتهك بذلك قدسية واحدة من أهم العقائد التي أورثتها اليهودية للمسيحية كما تتمثّل في الآية ٢٧ من الإصحاح الأول من سفر التكوين: «خلق الله الإنسان على صورته»؟

ولسنا ندري كيف أمكن لناقد العقل العربي أن يزجّ بهذه الآية في نص فستوجيير، ولا ندري على الأخص كيف أباح لنفسه أن يضع على لسانه أن متهرمسي القرن الثاني الميلادي قد تقصّدوا، تمشّياً مع مذهبهم، أن يعيدوا الضمير في هذه «العبارة» إلى الله؟ ففستوجيير كان يعلم، بحكم تكوينه الكهنوتي، أن هذا الضمير لا يمكن أن يعود إلى أحد آخر غير الله نظراً إلى أن الآية تستكمل نفسها بنفسها في النص التوراتي على النحو التالي: «خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه».

وإذا كنا لا ندري **كيف** اختلق ناقد العقل العربي تأويلاً هرمسياً لهذه الآية، فإننا ندري بالمقابل **لماذا** اختلقه. فقد أراده دليلاً إضافياً على كون «الشيعة أول من تهرمس في الإسلام». هكذا يقول في هذا السياق: «بالفعل حفظت لنا كتب الفرق والمقالات كثيراً من الأطروحات التي قال بها الغلاة **والروافض**[٢١] والتي لا يمكن الشك في هرمسيتها. ولما كنا سنعود في الفصل القادم إلى تسليط الأضواء على المضمون الايديولوجي لأطروحات الغلاة، فسنقتصر هنا على إشارة خاطفة لأطروحات بعض الفرق الغالية التي

(٢١) لنا أن نلاحظ - ولهذا سوّدنا - أن المنطلقات الإبستمولوجية المفترضة لناقد العقل العربي لا تمنعه من تبني مثل هذا التعبير الايديولوجي المشحون هجائياً.

يبدو فيها الطابع الهرمسي واضحاً. . . من ذلك قولهم «إن الله عزّ وجلّ على صورة الإنسان». . . ومعلوم أن الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن «الله خلق الإنسان على صورته»، أي على صورة الله نفسه، فالله والإنسان كلاهما على صورة واحدة».[٢٢]

ثم إنه أراده دليلاً إضافياً على تهرمس أقطاب الصوفية، وفي مقدمتهم الحلاج المصلوب. هكذا نجده يقول: «لقد اشتهر الحلاج بقوله «أنا الحق»، وهي عبارة واردة في كتابه **الطواسين** وتلخّص كل مذهبه. فهو يرى أن الرياضة والمجاهدات الصوفية تكشف للإنسان عن الصورة الإلهية فيه طبقاً للقول المأثور: «خلق الله آدم على صورته. . .»، وهي عبارة هرمسية تماماً سبق أن تعرّفنا عليها في الفصل السابق. والجدير بالذكر أن أهل السنة يجعلون الضمير في «صورته» يعود إلى الإنسان، فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقه بها، أي التي أرادها له. أما الحلاج فيجعل الضمير يعود إلى الله تماماً كما تفعل الأدبيات الهرمسية».[٢٣]

وأول ما نستطيع استشفافه من هذا النص أن ناقد العقل العربي، مثلما وجدناه يجهل أن «خلق الله الإنسان على صورته»، هي آية توراتية، نراه يجهل هنا أن «خلق الله آدم على صورته» هو حديث نبوي. وسواء أكان هذا الحديث صحيحاً أم موضوعاً، فإن توصيفه بأنه «قول مأثور» و«عبارة هرمسية» ينمّ - وهذا أقل ما يمكن قوله - عن أن «الصحيحين» ليسا من المراجع المباشرة لناقد العقل العربي. فقد روى هذا الحديث، بلفظ أبي هريرة، البخاري ومسلم فضلاً عن ابن حنبل في مسنده. وقد جاء فيه عن النبي أنه قال: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً. فلما خلقه قال: اذهب، فسلّم على أولئك النفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما

(٢٢) ت.ع.ع، ص ٢٠٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

يحيونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا السلام عليك ورحمة الله، فزادوه «ورحمة الله»، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم. فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن».[٢٤]

وقد أثار هذا الحديث، منذ بدء تداوله، إشكالاً. فهل الضمير في «صورته» عائد إلى الله أم إلى آدم؟ وقد رأينا ناقد العقل العربي يجعل من عائدية هذا الضمير **فيصل التفرقة بين السنية والهرمسية**. فهو يجزم بمنتهى اليقين أن «أهل السنة يجعلون الضمير يعود إلى الإنسان» على عكس صنيع الحلاج الذي يعيده إلى الله «تماماً كما تفعل الأدبيات الهرمسية». والحال أنه بدلاً من هذا الإجماع المزعوم لدى «أهل السنة» على عائدية الضمير في «صورته»، فلنقل إن هذه العائدية كانت سبباً إضافياً من أسباب انقسامهم على أنفسهم. وقد حفظ لنا ابن السيد البطليوسي صورة هذا الانقسام في كتابه **التنبيه** الذي رصد فيه خلافات الفرق في تأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لأسباب لغوية. ففي معرض إشارته إلى الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالها للتأويلات المتباينة، لاحظ أن «من الضمائر التي تحتمل الاشتراك في معاني متضادة ما ورد عن الرسول في الحديث الشريف الذي يقول: إن الله خلق آدم على صورته». وقد أورد ابن السيد تأويلين للضمير «الهاء». فإما أن يكون عائداً على آدم، أو عائداً على الله تعالى. وفي الحالة الأولى يكون الغرض من الحديث الرد على الدهرية واليهود والقدرية... ذلك أن اليهود كانوا يزعمون أن «آدم في الدنيا كان على خلاف صورته في الجنة، وأن الله تعالى لما أهبطه من جنته نقّص قامته وغيّر خلقه، فأعلمنا بكذبهم فيما يزعمون، وأعلمنا أنه خلقه في أول أمره على صورته التي كان عليها منذ هبوطه»... وفي التأويل الثاني يكون

(٢٤) **صحيح البخاري**، طبعة مقابلة على النسخة السلطانية، بيت الأفكار الدولية، الرياض ١٩٩٨، الحديث رقم ٦٢٢٧، الصفحة رقم ١١٩٩.

الضمير في الحديث عائداً على الله تعالى. وهذا يفيد «التشريف والتنويه والتخصيص، لا على معنى آخر مما يسبق إليه الوهم من معاني الإضافات، فيكون كقولهم في الكعبة أنها بيت الله، وقد علمنا أن البيوت كلها لله».[٢٥]

ويظهر أن الخلافات في صفوف «أهل السنة» قد انفجرت عندما بادر المعتزلة - وكانوا بجماعهم من التنزيهيين - يرفضون ما في الحديث من نزعة تشبيهية ويطعنون في صحته، ويقولون إنه من وضع الحشوية من أهل الحديث. وتترجع أصداء هذا الجدل واسعة في كتاب **تأويل مختلف الحديث** الذي كتبه ابن قتيبة، الحديثيّ الهوى، رداً على مطاعن المعتزلة في أهل الحديث. ففي جملة ما تصدّى للدفاع عنه من «أحاديث التشبيه» حديث «خلق الله آدم على صورته» مقترحاً له أكثر من تأويل. وكما سيتضح من رده بالذات، فإنه حتى ذلك الفريق من أهل السنة المتمثّل بأصحاب الحديث ما كان متفقاً في الرأي حول عائدية الضمير في صورته. ولنثبّت نص ابن قتيبة:

«قالوا [= المعتزلة]: «رويتم عن النبي (ص) إن الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته. والله - تبارك وتعالى - يجلّ عن أن يكون له صورة أو مثال.

«قال أبو محمد [= ابن قتيبة]: ونحن نقول كما قالوا: إن الله تعالى، وله الحمد، يجلّ عن أن يكون له صورة أو مثال، غير أن الناس ربما أَلِفوا الشيء وأَنِسُوا به، فسكتوا عنده، وأنكروا مثله».[٢٦]

وواضح أن ابن قتيبة، وإن أنكر أن يكون لله صورة أو مثال، كان لا يشك في أن عائدية الضمير في «صورته» هي لله. ويستبان هذا بمزيد من الجلاء في تتمة دفاعه. يقول: «وقد اضطرب الناس في تأويل قول رسول

(٢٥) حسن عبد الرحمن علقم: **الجوانب الفلسفية في كتاب ابن السيد البطليوسي**، دار البشير، ١٩٨٨، ص ١٣٦-١٣٧.

(٢٦) محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، صححه وضبطه محمد زهري النجار، دار الجليل، بيروت ١٩٧٣، ص ٢١٧.

الله (ص) إنه «خلق آدم عليه السلام على صورته». فقال قوم من أصحاب الكلام: أراد خلق آدم على صورة آدم، لم يزد على ذلك. ولو كان المراد هذا، ما كان في الكلام فائدة... وقال قوم: إن الله تعالى خلق آدم على صورة عنده. وهذا لا يجوز لأن الله لا يخلق شيئاً من خلقه على مثال... ولما وقعت هذه التأويلات المستكرهة وكثر التنازع فيها، حمل قوماً اللجاجُ على أن زادوا في الحديث فقالوا: روى ابن عمر عن النبي (ص)، فقال: «إن الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورة الرحمن»... فإن صحّت رواية ابن عمر عن النبي (ص)، فهو كما قال رسول الله(ص)، فلا تأويل ولا تنازع».

ورغم أن ابن قتيبة - يستحسن في تتمة دفاعه «تأويل بعض أهل النظر» ممن قالوا إن الله «أراد خلق آدم في الجنة على صورته في الأرض»، فإنه يستدرك بالقول: «ولست أحتم بهذا التأويل... ولا أقضي بأنه مراد رسول الله (ص) فيه، لأني قرأت في التوراة أن «الله جلّ وعزّ، لما خلق السماء والأرض، قال: نخلق بشراً بصورتنا، فخلق آدم من أدمة الأرض، ونفخ فيه نسمة الحياة». ولا يجد ابن قتيبة من مخرج آخر في خاتمة المطاف - صنيع الحنابلة - سوى **تعليق الحكم**، فيقول: «والذي عندي - والله تعالى أعلم - أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن[٢٧]، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأتِ في القرآن. ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد».[٢٨]

والواقع أن أهل الحديث من الحنابلة، الذين كان ابن قتيبة متعاطفاً

(٢٧) الإشارة هنا إلى الآيات ذات المنحى التجسيمي في القرآن مثل: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» (٧٥ ص)، و«اصنع الفلك بأعيننا ووحينا» (٣٧ هو). هذا عن اليدين والعينين. أما فيما يتعلق بالأصابع، فيبدو أن ابن قتيبة قد التبس عليه: فالكلام عنها لم يجئ في القرآن، بل في الحديث النبوي: «ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن».

(٢٨) **تأويل مختلف الحديث**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢١.

وإياهم، لم يكتفوا بالدفاع عن صحة الحديث «التشبيهي»، بل تبنوا، زيادة منهم في التأكيد على عائدية الضمير في « صورته» إلى الله، صيغة ابن عمر المزيدة عن «صورة الرحمن». وهذا تقليد قد أرساه أحمد بن حنبل نفسه، وصار ملزماً لكل من أعقبه من أصحابه. فقد روي عنه أنه هجر، فيمن هجرهم من «أهل الكلام والجدل»، «أبا ثور صاحب الشافعي» لأن هذا «لما سئل عن معنى قول النبي (ص) إن الله خلق آدم على صورته، قال إن الهاء عائدة على آدم». وهذا ما أغضب «الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله فقال: ويله، وأي صورة كانت لآدم يخلقه عليها؟ ويله، يقول إن الله تعالى خلق على مثال، فأي شيء يعمل في الحديث المفسر إن الله خلق آدم على صورة الرحمن؟ فبلغ ذلك أبا ثور، فجاءه واعتذر وحلف أنه: ما قلتُ عن اعتقاد، وإنما هو رأي رأيته، والقول ما قلتَ، وهو مذهبي».[٢٩]

ومن بعد ابن حنبل وابن قتيبة بنحو من أربعة قرون بقي «شيخ الإسلام» أحمد بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) مصرّاً على تثبيت التقليد الحنبلي في إعادة الضمير في «صورته» إلى الله انطلاقاً من **موقف إيماني** يعلّق الحكم ويمتنع عن التأويل. فبعد أن يورد عدة أحاديث ذات منحى تشبيهي «جاءت في الصحاح والمسانيد... نحو الحديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»، ونحو قوله: «خلق آدم على صورته»... إلى غيرها من الأحاديث» يقول: هذه الأحاديث «هالتنا أو لم تهلنا، بلَغتنا أو لم تبلغنا، اعتقدنا بها وفي الآي الواردة في الصفات: إنّا نقبلها ولا نحرّفها ولا نكيّفها، ولا نعطّلها ولا نتأولها، وعلى العقول لا نحملها، وبصفات الخلق لا نشبهها، ولا نعمل رأينا وفكرنا فيها، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، بل نؤمن بها ونكل علمها

(٢٩) أبو طالب المكي: **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، طبعة دار صادر المصورة، بيروت ب.ت، ص ١٦٨.

إلى عالمها، كما فعل ذلك السلف الصالح، وهم القدوة لنا في كل علم»(٣٠).

والواقع أن الصراع بين التنزيهيين والتشبيهيين في الثقافة العربية الإسلامية بصدد حديث «خلق الله آدم على صورته» كان، في وجه من وجوهه على الأقل، استمراراً لصراع مماثل في إطار الثقافتين التوحيديتين السابقتين زمنياً: اليهودية والمسيحية، بصدد آية «خلق الله الإنسان على صورته». وحتى نبقي النقاش محصوراً بإطار الثقافة العربية الإسلامية، فلنستشهد بما كتبه بالعربية اثنان من أبرز ممثلي اللاهوت اليهودي والمسيحي في العصر الوسيط: ابن ميمون وابن قرة.

فابن ميمون، الذي تابع التقليد المعتزلي في وسط الثقافة اليهودية، سواء المكتوبة بالعربية أم العبرية، كان خصماً لدوداً للتشبيهيين، أو للتجسيميين كما يسميهم هو نفسه، وقد أفرد من كتابه **دلالة الحائرين** فصلاً للرد على من تأول منهم الآية السابعة والعشرين من الإصحاح الأول من سفر **التكوين** تأويلاً تجسيمياً. ففي معرض شرح المفردتين التوراتيين صورة ومثال [= صلم ودموت] قال: «قد ظن الناس أن الصورة في اللسان العبراني يدل على شكل الشيء وتخطيطه، فودّى ذلك إلى التجسيم المحض لقوله [= تعالى]: «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا(٣١)»، وظنوا أن الله على صورة إنسان، أعني شكله وتخطيطه، فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه، ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذّبوا النص، بل يعدمون الإله إن لم يكن جسماً ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط... وهذه اسمية لم تقع على الإله تعالى قط وحاشا وكلا... فالصلم [= الصورة] هو... ما يقع على المعنى

(٣٠) ابن تيمية: **نقض المنطق**، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة ب.ت، ص ١٥٠-١٥١.

(٣١) **التكوين** ١/٢٦.

الذي به تَجَوْهر الشيء وصار ما هو حقيقته... من حيث يكون الإدراك الإنساني؛ ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه: «على صورة الله خلقه»... ويكون المراد به في قوله «نخلق آدم على صورتنا» الصورة النوعية الذي هو الإدراك العقلي، لا الشكل والتخطيط... إذ لما خصّ الإنسان بمعنى فيه غريبٌ جداً، ما ليس في شيء من الموجودات من لدن فلك القمر، وهو الإدراك العقلي الذي لا تتصرف فيه حاسة ولا جارحة ولا جانحة، شُبِّه بإدراك الإله الذي ليس هو بآلة، وإن كان لا شبه في الحقيقة، لكن على بادئ الرأي. وقيل في الإنسان من أجل هذا المعنى، أعني من أجل العقل الإلهي المتصل به، إنه على صورة الله وشاكلته، لا أن الله تعالى جسم»(٣٢).

ولئن يكن ابن ميمون اتجه اتجاهاً عقلياً في تفسير شبه آدم بالله، نازلاً من العقل الإلهي إلى العقل البشري، فإن أبا قرّة، اسقف حران والملقّب بـ«المعلم اللاهوتي»، نحا في تفسير هذا الشبه منحى روحياً بالأحرى، صاعداً من آدم إلى الله. فما دام آدم هو صورة الله، فمن الممكن الوصول إلى معرفة صفات الله من الإنسان الآدمي. فعقول البشر «تستطيع أن تبصر الله الذي لا يُبصر... من شبهه». و«إذا اطلعنا بعقلنا في طبيعة آدم ورأينا فواضلها، رأينا الله منها وعرفناه بحق لأنها شبهه. فآدم «في مناقص طبيعته لا يدرك الله، ولا الله شبهه. وأما في فواضلها، فهو يشبه الله، ليس فيه فضيلة إلا وإنك ترى الله منها، وتراها في الله، لأنها من الله جرت إليه... إذن آدم في فواضل طبيعته يشبه الله، ومنه تبصر عقولنا الله مع صفاته. ومن أننا رأيناها في آدم، عرفنا أنها في الله... فآدم شبه الله والله شبه آدم في الولادة والرئاسة... لأنه لو لم يلد لم يكن له نعيم عيش ولا رئاسة ولا

(٣٢) موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي: **دلالة الحائرين**، حققه وعارضه بأصوله العربية والعبرية حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ب.ت، ص ٢٢-٢٦.

منطق ولا فصل ولا شيء من الفواصل التي نسبت إليه. . . والله تعالى هو رأس لا محالة. . . ليس رأس الخلائق، لكنه رأس من هو مثله. وإن كان رأس من هو مثله، وهو كذلك، فقد ولد ابناً وانبثق منه روح[٣٣]، وهو شبيه آدم وآدم شبهه في الولادة والرئاسة. إذن مما استخرج العقل من شبه طبيعة آدم لله ثلاثة وجوه: والد ومولود ومنبثق. وقد تحققت كلمة القائل، الذي لا كذب في قوله، حيث قال الله: «وخلق الله الإنسان، وعلى شبه الله خلقه»[٣٤].

إن جميع هذه الشواهد من ابن قتيبة وابن حنبل وابن ميمون وأبي قرّة تقطع بأن إشكالية الصورة التي خلق عليها آدم هي **إشكالية لاهوتية** خاصة بالديانات التوحيدية الثلاث التي تجمع بينها استمرارية معترف بها على صعيد الكتب المقدسة، كما على صعيد قصة الخلق الآدمية. ولئن تداولت بعض النصوص الهرمسية بدورها هذه الإشكالية، فذلك لأن الهرمسية كانت فعلاً بنت الحساسية الدينية لعصرها: القرن الثاني للميلاد. فالهرمسية، التي أرادت نفسها فلسفة دينية «موحى بها» لديانة وثنية بلا كتاب مقدس، كانت مضطرة، في ركاب اليهودية والمسيحية معاً، إلى أن تطرح هي الأخرى **مسألة الشبه** بين الله الخالق ومخلوقه الإنسان. ويبدو أن مرتكزها الوثني، أي جمعها بين عبادة إله واحد في السماء والتعبد لأصنام الآلهة على الأرض، قد أتاح لها أن تُدْخِل على الإشكالية الآدمية تطويراً نوعياً. فهي قد أعادت الضمير في «صورته» إلى الله والإنسان معاً من خلال **الإخراج الجدلي** التالي. فما دام الإنسان مخلوقاً من نفس وجسد، فإن الإله الخالق قد خلقه على صورته «الجوهرية» من حيث هو نفسها. ولكنه بدوره، ومن حيث هو جسد، خلق

(٣٣) نلاحظ هنا أن أبا قرة، الذي كتب في إطار الثقافة الإسلامية التي تنكر على اللاهوت المسيحي القول ببنوة المسيح لله، يوظف فرضيته عن شبه آدم لله لكي يبرر ولادة ابن الله.

(٣٤) ثاوذورس أبو قرة: **ميمر في وجود الخالق والدين القويم**، مصدر آنف الذكر، ص ٢١٩-٢٢٨.

أصنام الآلهة على صورته «المادية». هكذا يقول «هرمس المثلث العظمة» في «الكتاب المقدس» الذي أهداه إلى مريده اسقلابيوس: «الإنسان، بين سائر الأحياء، هو وحده المزدوج؛ وأحد الجزئين اللذين يتألف منهما بسيط، وهو ذاك الذي يسميه اليونانيون «الجوهري»، ونسميه نحن «المكوَّن على شبه الله». والجزء الثاني رباعي، وهو الذي يسميه اليونانيون «المادي»، ونحن نسميه «الأرضي»، وهو الذي منه صنع الجسد الذي هو بمثابة غلاف لذلك الجزء من الإنسان الذي قلنا إنه إلهي. . . وبذلك الجزء الأول، المؤلف من عناصر عليا من نفس وعقل وروح، يتأتى له أن يصعد إلى السماء، بينما هو، بالجزء المادي المؤلف من نار وتراب وماء وهواء، فانٍ وأسير الأرض. . . وكما أن الرب أو الأب، أو **الله** حتى نسميه بأسمى أسمائه، قد خلق آلهة السماء، كذلك فإن الإنسان هو خالق الآلهة التي تقيم في المعابد وتستطيب عشرة البشر؛ فالإنسان لا يتلقّى فقط نور الحياة، بل يعطيه أيضاً؛ لا يتقدم نحو الله فحسب، بل يخلق آلهة أيضاً. . . ولكن صور الآلهة التي يصنعها الإنسان مؤلفة هي أيضاً من طبيعتين: الطبيعة الإلهية التي هي الأنقى والأكثر تألهاً بما لا يقاس، والطبيعة ما دون البشرية، أي المادة التي يستخدمها في صنعها؛ وصور هذه الآلهة لا تقتصر على الرأس وحده، بل لها أيضاً جسم تام بكافة أعضائه. وعلى هذا النحو، فإن الناسوتية، التي تتذكر على الدوام طبيعتها وأصلها، تغلو في محاكاة الألوهية إلى حد أن الإنسان - صنيعه في ذلك صنيع الأب أو الرب الذي حبا الآلهة بالخلود لتكون مشابهة له - يصنع آلهته الخاصة على صورة وجهه»[٣٥].

وإذا كانت الهرمسية، من خلال تدخّلها المتميز هذا على الإشكالية الآدمية، لا تثبت انتماءها الهرمسي بقدر ما تثبت انتماءها إلى المناخ الديني

(٣٥) محاورة **اسقلابيوس في المدونة الهرمسية** CORPUS HERMETICUM، تحقيق أ. د. نوك وترجمة أ. ج. فستوجيير، دار الآداب الجميلة، باريس ١٩٩٢، م٢، ص ٣٢٤-٣٢٥.

لعصرها، فهل يكون الحلاج، بتدخله بدوره على هذه الإشكالية، قد أثبت «تهرمسه» كما يرميه شانئه وشانئ الفكر الصوفي بجملته الذي هو ناقد العقل العربي، أم يكون قد أثبت «إسلاميته»، أو في أدنى الأحوال انتماءه إلى **الفضاء العقلي المشترك للديانات التوحيدية الثلاث؟**.

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نشير إلى أن قدراً غير قليل من اللبس يحيط بموقع الحلاج داخل الإشكالية الآدمية. فلئن يكن ناقد العقل العربي قد جزم بمنتهى الوثوق أن الحلاج قد خرج عن «أهل السنة»، بل «تَهَرْمَس» بقدر ما أنه أعاد الضمير في «صورته» إلى الله، لا إلى الإنسان، فإن هذا الجزم يفتقد إلى دليل أو سند يبرره، سواء أمن داخل الإشكالية نفسها أم من زاوية تدخل الحلاج عليها.

من داخل الإشكالية أولاً، إذ وجدنا **أكثر السنيين سنية** إن جاز التعبير، ونعني الحنابلة، قد انتصروا بلا «كيفية ولا حد» لعائدية الضمير إلى الله، لا إلى آدم.

ومن زاوية تدخل الحلاج عليها ثانياً. إذ ليس من المؤكد على الإطلاق أن صاحب **الطواسين** يصدر عن إصرار مسبق على إعادة الضمير إلى الله «تماماً كما تفعل الأدبيات الهرمسية». فصحيح أن ناقد العقل العربي يورد له، نقلاً عن أحمد أمين في **ظهر الإسلام**، شاهداً يمكن أن يستدل منه على وجود نوع من التطابق في الصورة بين الذات الإلهية في تجليها لذاتها في ذاتها وبينها في تجليها لذاتها في ذات آدم، ولكن هذا التطابق أبعد ما يكون عن التجسيم، ولا يمت بصلة من قريب أو بعيد إلى اليدين والأصابع والنواجذ وطول الستين ذراعاً التي تحفل بها الأحاديث والأدبيات التشبيهية. فهو محض تطابق في الصورة بالمعنى الذهني، لا بالمعنى الحسي للكلمة.[٣٦] وإذا أعدنا بناء نص الحلاج في سياق هذا التأويل اللامادي

(٣٦) هذا التمييز هو الذي اعتمده الغزالي لمرتين على التوالي في **إلجام العوام عن علم** =

لمعنى الصورة أضاء بدلالة مغايرة تماماً لما أسماه الغزالي بـ«الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلاّل حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدّس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار، وما يجري مجراه مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها».[٣٧] يقول النص: «تجلّى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبوحات ذاته في ذاته. وفي الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر. ولما خلق الله

= الكلام وفي **المضنون الصغير** ليشرح معنى حديث «خلق الله آدم على صورته». فـ«الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الأشكال... وهي الصورة المحسوسة، وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة... وهي الصورة المعنوية». فـ «إذا سمع الصورة في قوله (ص): «إن الله خلق آدم على صورته» و«إني رأيت ربي في أحسن صورة»، فينبغي أن يعلم أن الصورة اسم مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة مرتبة ترتيباً مخصوصاً مثل الأنف والعين والفم والخد التي هي أجسام ولحوم وعظام، وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم ولا هيئة في جسم ولا هو ترتيب في أجسام... فليتحقق كل مؤمن أن الصورة في حق الله لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذي هو جسم لحمي وعظمي... لكن ينبغي أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته بما ليس بجسم ولا عرض في جسم». فـ «من اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله (ص): «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» (**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، م ٤، ص ٦٣-٦٤ و١٧٦-١٧٧).

(٣٧) **إلجام العوام عن علم الكلام**، المصدر السابق، ص ٦٠.

آدم على هذا النحو عظّمه ومجّده واختاره لنفسه، وكان، من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه، هو هو».[٣٨]

وكما هو واضح من نص هذه الشطحة الحلاجية - إذا قبلنا بترجمته على علاتها - فإن الصورة هنا ليست صورة بحق معنى الكلمة. فهي ليست انعكاساً لجسم مادي في مرآة. ولو وجدت من مرآة حقاً لما ترأرأت فيها الصورة. ذلك أنه لا مرآة هنا سوى عين الذات الرائية. ولا صورة هنا إلا تلك تتصورها الذات في عين ذاتها. وبالإحالة إلى المعجم الأرسطي نستطيع أن نقول إن هناك **صورة**، ولكن ليس هناك **هيولى**. وبالإحالة إلى معجم الفلاسفة العرب، هناك وجود **في الأذهان**، ولكن ليس هناك وجود **في الأعيان**. وباستثناء الذات الرائية فليس ثمة وجود في حقل الرؤية لأي واقع مادي. فصورة آدم هي مجرد **امتداد رؤيوي**. ولكن بعكس الامتداد الديكارتي، فإن هذا الامتداد غير متمكن في مكان، ولا متجسّم في جسم. وإنما بهذا المعنى اللامادي يقول الحلاج إن الله جعل آدم على صورته. وهذا تأويل يعززه قول آخر منسوب إلى الحلاج على لسان مريده أحمد بن فاتك: «قال الحلاج: من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج

(٣٨) **ت.ع.ع**، ص ٢٠٩، نقلاً عن أحمد أمين في: **ظهر الإسلام**، م ٢، ص ٧٨. وبالمناسبة، إن كلاً من أحمد أمين والجابري الذي ينقل عنه يخطئ إذ يعزو هذا النص إلى **طواسين** الحلاج. فليس لهذا النص وجود في كتاب **الطواسين** بمختلف طبعاته. وإنما هو مأخوذ من كتاب روزبهان البقلي الشيرازي (ت ٦٠٦هـ) **شرح الشطحيات**. والنص كما يورده أمين، ومن بعده الجابري، هو نص مترجم. ولا ندري مدى دقة هذه الترجمة. ولكن بالمقارنة مع النص كما يترجمه ماسينيون إلى الفرنسية في مقدمته لكتاب **الطواسين**، فإن مصطلحات أساسية في نص الشارح الفارسي مثل «الانفراد» و«الشخص» و«الماهية» تختفي اختفاء تاماً في النص المترجم إلى العربية كما يورده أحمد أمين وينقله عنه الجابري بغير تدقيق ناسباً إياه مثله إلى **الطواسين** (انظر في ذلك طبعة لوي ماسينيون لكتاب **الطواسين** KITĀB AL TAWĀSĪN مع شرح البقلي، منشورات مكتبة بول غوتنر، باريس ١٩١٣، ص ١٢٨-١٢٩).

بالإلهية، فقد كفر. فإن الله تعالى تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء».[٣٩]

وإذا تركنا الآن إشكالية **صورة آدم** وعدنا إلى **إشكالية عائدية** الضمير في هذه الصورة، فإننا نحوز نصاً للحلاج يقطع بأنه كان هو نفسه يعيد الضمير لا إلى الله، صنيع المتهرمسين المزعومين، بل إلى آدم صنيع من يتوهّم ناقد العقل العربي أنهم «أهل السنة». ففي تفسير الحلاج، الحسين بن منصور، المقتضب للقرآن، يقول عبد الرحمن السلمي الذي حفظ لنا هذا التفسير، إن الحلاج قال في شرح الآية الثالثة من سورة التغابن: «وصوّركم فأحسن صوركم: «أحسن الصورة صورة أعتقت من ذلّ «كُنْ» وتولّى الحق تصويرها بيده، ونفخ فيه من روحه... وأسجد له الملائكة المقرّبين، وأسكنه في مجاورته، وزيّن باطنه بالمعرفة، وظاهره بفنون الخدمة. و«خلق آدم على صورته»، أي صورته التي صوّره عليها، فأحسن صورته».[٤٠]

يبقى ختاماً أن نقول إن الصفحتين الهجائيتين اللتين أراد ناقد العقل العربي من خلالهما تجريح ذكر الحلاج - وهو من الوجوه الأكثر إبداعاً في الثقافة العربية الإسلامية - بإنمائه إلى «التصوف الهرمسي» تستحضران إلى الذهن صورة الحلاج المصلوب الذي قارن ماسينيون عذاباته بعذابات المسيح. ولكن بدلاً من مسيح ماسينيون، فإن حلاج الجابري يبدو أقرب إلى مسيح كازنتزاكي الذي أعيد صلبه مرتين: مرة بتهمة الكفر، وثانية بتهمة التهرمس.

(٣٩) **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، جمعه سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت ١٩٩٨، ص ١٢٠.

(٤٠) **تفسير حسين بن منصور الحلاج**، تصحيح لوي ماسينيون، في **مجموعة آثار أبو عبد الرحمن السلمي**، تحقيق نصرالله بورجوادي، مركز نشر دانشكاهي، تهران ١٣٤٩هـ، ص ٢٨٥.

لاهوت النفي

نستطيع توصيف منهج ناقد العقل العربي في تعميم تهمة الهرمسية على قطاع شاسع من التراث العربي الإسلامي، يشمل التصوف بجملته والفلسفة في تيارها الغالب وحقل «علوم الأوائل» برمته تقريباً، بأنه «**منهج الشظايا**». فكلما وجد في المدونة الهرمسية (بالاستناد إلى فستوجيير دوماً) شظية ووجد في أقوال المتصوفة أو الفلاسفة أو متعاطي علوم الأوائل شظية تناظرها سارع يبرم حكماً غير قابل للاستئناف بالتهرمس. وقدْ رأينا كيف تحوّلت شظية «الإنسان عالم صغير» وشظية «صورة آدم» بقلمه إلى ما يشبه أن يكون **سلاح جريمة**. والحال أن منهج الشظايا هذا هو الذي سيطبقه أيضاً في الفقرة التالية التي يدين فيها بالتهرمس لا «فرق الغلاة» وحدها، بل كذلك جميع «الفرق الرافضة من الشيعة»، بل «الشيعة كلها» (باستثناء الزيدية). لنستمع إليه يقول: «إذا انتقلنا الآن من ميدان العلوم[41] إلى ميدان العقائد، فإننا سنجد الهرمسية حاضرة في وقت مبكر ضمن أطروحات بعض المتكلمين الأوائل، وبكيفية خاصة الغلاة والروافض والجهمية... وبالفعل حفظت لنا كتب الفرق والمقالات كثيراً من الأطروحات التي قال بها الغلاة والروافض والتي لا يمكن الشك في هرمسيتها... ولا به من الإشارة هنا إلى إنكار الفرق الرافضة من الشيعة، بل الشيعة كلها باستثناء الزيدية، لإمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريق النظر والقياس. ذلك أنهم «يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعاً مضطرون، وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم وما تعبد الله العباد بهما».[42] وهذا من مقتضيات «التوحيد» الهرمسي كما

(٤١) حيث كان ناقد العقل العربي قد أصدر حكماً قطعياً بالهرمسة على «كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما» (ت.ع.ع، ص ١٩٩).

(٤٢) هنا يحيل ناقد العقل العربي قارئه في الهامش إلى الأشعري في كتابه **مقالات الإسلاميين**، ج ١، ص ١٢٣.

رأينا ذلك في الفصل السابق.[43].. ولم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين وظّفوا شظايا هرمسية، بل إن آراء الجهمية (نسبة إلى الجهم بن صفوان المتوفى سنة ١٢٨ هـ) مستقاة هي الأخرى من التصوّر الهرمسي للإله المتعالي. فهم يقولون - أي الجهمية - «إن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء»، وأيضاً «إن الله شيء لا كالأشياء لا تقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا نور ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا تكلم... وأنكروا أن يكون الله سبحانه وتعالى في السماء وأنكروا الكرسي وأنكروا العرش وأن يكونِ الله فوقه وفوق السماوات من قبل هذا، وقالوا إن الله في كل مكان».[44] إن **هذه الأقوال تكاد تكون ترجمة حرفية لنصوص هرمسية تعرفنا إليها في الفصل السابق**، فلا داعي للتعليق عليها».[45]

والحق أن هذا النص لا يقدّم لنا نموذجاً على كيفية **اشتغال** منهج الشظايا فحسب، بل نموذجاً إضافياً أيضاً على كيفية **تزييف** هذه الشظايا.

فعندما يحيلنا ناقد العقل العربي إلى الأشعري في **مقالات الإسلاميين** ليضع على لسانه القول إن «الشيعة كلها» تنكر «إمكانية التوصل إلى معرفة

(٤٣) بالفعل، كان ناقد العقل العربي قد حدد في فصل سابق، وبالاستناد إلى فستوجيير دوماً، «الإلهيات الهرمسية» بأنها تقول بـ«إله متعالٍ لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار، وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب: إنه منزه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم، لا يهتم بشؤون الكون، ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق العقل والحواس. إن الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به» (ت.ع.ع، ص ١٧٦-١٧٧).

(٤٤) هنا يحيل ناقد العقل العربي قارئه في الهامش إلى الملطي في كتابه: **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص ٩٦-٩٧.

(٤٥) ت.ع.ع، ص ٢٠٠-٢٠١. والتسويد منا.

الله بطريقة النظر والقياس»، وعندما يحيلنا إلى فستوجيير ليضع على لسانه القول بأن «التصوّر الهرمسي للإله المتعالي» يقوم على التنزيه المطلق وعلى اعتماد لاهوت السلب كطريق وحيد إلى معرفة الله، فإننا لا نملك إلا أن نقول إننا هنا أمام **شطحة أشعرية مزيفة**، كما أمام **شطحة فستوجييرية مزيفة**.

ولنبدأ بالأشعري. فبدلاً من الإجماع المزعوم «للشيعة كلها» - وليس فقط «الفرق الرافضة من الشيعة» - على إنكار «طريقة النظر والقياس»، نرى الأشعري يقول بالحرف الواحد: «**اختلفت** الروافض في النظر والقياس». وكتدليل على هذا الاختلاف، فإنه يقسمهم إلى ثماني فرق، ولا ينسب إنكار النظر والقياس إلا إلى فرقة واحدة منهم هي الفرقة الأولى، بينما ينسب إلى أربع فرق منهم على الأقل، وهي الفرق الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة، القول الصريح بإثبات النظر والقياس كطريق إلى «العلم بالله عزّ وجلّ». وإيرادنا نص الأشعري بحرفه سيغنينا عن كل تعليق: «اختلفت الروافض في النظر والقياس. وهم ثماني فرق: فالفرقة الأولى منهم، وهم جمهورهم، [يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعاً مضطرون، وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله العباد بهما](٤٦)... والفرقة الرابعة منهم أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن المعرفة كلها اضطرار بإيجاب الخلقة، وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال، ويعنون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلم بالله عزّ وجلّ... والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن المعارف ليست كلها اضطراراً، والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسباً... والفرقة السادسة منهم يزعمون أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل، فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة... والفرقة السابعة منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس، وأنهما يؤديان إلى العلم، وأن العقول حجة

(٤٦) هذه الفقرة التي نضعها بين قوسين هي التي ابترها الجابري من نص الأشعري ثم توقف!.

في التوحيد: قبل مجيء الرسل، وبعد مجيئهم»(٤٧).

وكما أن الأشعري - الذي لم يكن متعاطفاً إطلاقاً مع الشيعة - لم يقل إن «الشيعة كلها» أنكرت «إمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس»، كذلك فإن فستوجيير - الذي لم يكن متعاطفاً نسبياً مع الهرمسية - لم يقل إن هذا الإنكار هو من «مقتضيات التوحيد الهرمسي». كما لم يقل البتة - كما يقوّله ناقد العقل العربي - إن «التصور الهرمسي للإله المتعالي» يقول باستحالة التوصل إلى معرفة الله «عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق الفعل والحواس»، وإنه يغلق جميع الطرق إلى هذه المعرفة باستثناء طريق «السلب». فالعكس تماماً يكاد يكون هو الصحيح. ففستوجيير - ومعه كثرة من الدارسين للهرمسية - قد ميّز تمييزاً حاسماً بين **الإله المعلوم** في المذاهب الهرمسية المتفائلة **والإله المجهول** في المذاهب الغنوصية المتشائمة. فالغنوص المسيحي هو الذي أحال الاستدلال بالعالم على الله المتعالي لأن العالم شر وفوضى، وما كان كذلك فإنه لا يمكن أن يكون من صنع إله خيّر. ومن هنا كانت ثنائية الغنوصيين التي ألزمتهم القول بإله صانع شرير وغير مفارق لتفسير واقع الشر في العالم المجبول من المادة. أما الهرمسية الوثنية، التي ورثت التصور الفلسفي اليوناني للعالم بوصفه نظاماً يسيّره العقل الإلهي - وهذا هو أصلاً معنى كلمة **كسموس** COSMOS - فقد رأت في العالم البديع صورة اللّه مبدعه، ومن استقرأ هذه الصورة فقد استقرأ الله نفسه. ونصوص المدونة الهرمسية، التي ترجمها فستوجيير في أربعة أجزاء، أكثر من أن تحصى من هذا المنظور. وتحت عنوان «الله المنظور في خلقه» أورد فستوجيير نفسه بعضاً من هذه النصوص:

- «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، وانظر إلى مسار القمر،

(٤٧) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٩٨٥، ج ١، ص ١١٨-١١٩.

وانظر إلى انتظام النجوم. فمن الذي يحفظ النظام في هذا كله؟... لا بد إذن من وجود موجود يكون هو الخالق والسيد لهذه الأشياء طراً. فكل نظام بديع يفترض خالقاً، خلا الخواء والفوضى فإنهما لا يفترضان خالقاً... وعندما تتأمل في لحظة واحدة هذه البدائع كافة تدرك... من خلال هذه الرؤية المفعمة للنفس... كيف أن اللامنظور يغدو منظوراً عبر ما يخلقه من صنائعه. فذاك هو نظام العالم، وذاك هو عالم هذا النظام».[(٤٨)]

- «هل ستقول الآن: «إن الله لا منظور؟ لا تتكلم هكذا: فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا لكي يريك نفسه في الموجودات طراً»».

- «إن الله يحيط بكل شيء وينفذ إلى كل شيء: فهو طاقة وقوة. ولا يعسر البتة يا بنيّ أن تتصور الله. فإن شئت أن تتأمله، فما عليك إلا أن تتأمل بديع تنظيم العالم وبديع تناسق هذا التنظيم».

- «إن الله الواحد الأحد لحكيم فعلاً في الأشياء طراً. فقبله لم يكن شيء: فهو الأول في نظام العدد وفي نظام الكم وفي تنوّع الموجودات التي يخلقها. فالموجودات التي تأتي إلى الوجود تكون منظورة، ولكنه هو غير منظور: ولهذا بالضبط يخلق، كيما يجعل نفسه منظوراً. فهو يخلق إذن باستمرار: ومن ثم فهو منظور باستمرار».[(٤٩)]

هل معنى ذلك أن الهرمسية تجهل فكرة «الإله المجهول» الذي يندّ عن الوصف ولا تدركه الأبصار و«لا يعرف إلا بالسلب»؟

الحق أن الهرمسية، التي تجهل التماسك المذهبي وتمثل تلفيقاً من

(٤٨) العجيب أن ناقد العقل العربي يعرف هذا النص والنص الذي يليه، ولكنه لا يستشهد بهما إلا في سياق الخلط بين تشاؤم الغنوصية المسيحية وتفاؤل الهرمسية الوثنية، وبالتالي في سياق التدليل على أن الهرمسية لم تكن توحيدية، بل ثنائية تقول بإله مفارق «كله خير وجمال ولا يمكن أن يكون هو الذي خلق العالم» وإله صانع شرير هو الخالق المحايث للعالم بما جبل عليه من شر وفوضى (ت.ع.ع، ص ١٧٧).

(٤٩) **وحي هرمس المثلث العظمة**، ج ٢، الإله الكوني، ص ٥٥-٥٩.

مشاع الأفكار الفلسفية الرائجة في القرون الأولى للميلاد قبل الانتصار النهائي للمسيحية، ما كان لها ألا تتبنى في بعض نصوصها فكرة الإله المجهول ولو بالتناقض المباشر مع النصوص التي تنتصر لفكرة الإله المعلوم كما تقدم لنا الاستشهاد بها. والواقع، وكما لاحظ فستوجيير نفسه، فإن الهرمسي التلفيقي المنزع لا يخشى التناقض مع نفسه. ولكن كما لاحظ فستوجيير أيضاً، فإن التيار المتفائل القائل بمعلومية الإله يبقى هو التيار الغالب في الإلهيات الهرمسية بالمقابلة مع التيار الفرعي المتشائم القائل بمجهولية الإله.

وبدون أن يغالي فستوجيير في الأهمية النظرية لهذا التناقض فإنه يعتبره دليلاً إضافياً على البنية التلفيقية للهرمسية الفلسفية وعلى كونها تنطق، لا بلسان نفسها، بل بلسان المناخ الفكري لعصرها، الذي يهيمن عليه ظل أفلاطون. وبالفعل، وسواء أقالت الهرمسية إن الله قابل للمعرفة عن طريق تأمل الكون ونظامه، أم قالت إنه مجهول ومتعال على إدراك العقول والحواس ولا سبيل إلى مقاربة ماهيته - هذا إن كانت له ماهية - إلا عن طريق السلب، فإنها لا تأتي جديداً حتى عندما تتخبّط في مثل هذا التناقض. فالهرمسية لا تعدو أن تكون في نهاية المطاف قراءة مبتذلة للأفلاطونية السائدة عصرئذ. والحال أن الأفلاطونية، التي تحكّمت بالفلسفة الدينية للقرون الأولى من التاريخ الميلادي، لم تكن مقدودة من قدة واحدة. وفيما يتعلق بالإلهيات تحديداً فإن أفلاطون أفلاطونان: أفلاطون «**طيماوس**» و«**القوانين**»، وأفلاطون «**الوليمة**» و«**بارمانيدس**». ففي المحاورتين الأوليين تغلب فكرة نظامية العالم كطريق استدلالي إلى معرفة الإله الكوني. وفي المحاورتين الثانيتين تغلب على العكس فكرة الإله المتعالي الذي تندّ ماهيته عن «الحد والعلم»، والذي تكلّ عنه المعرفة الحسية والمعرفة العقلية على حد سواء، والذي لا سبيل إلى حدّه بما هو، بل فقط بما ليس هو.[(٥٠)]

(٥٠) **وحي هرمس المثلث العظمة**، ج ٤، **الإله المجهول**، ص ٧٩.

وأكثر ما يلفت النظر في موقف فستوجيير هنا هو رفضه «هَرْمَسة» الهرمسية: فتصوّرها عن الإله المتعالي الذي لا يدرك إلا بالسلب لا يقبل التوصيف بأنه «هرمسي». فالهرمسية هنا، كما في كل مجال، لا تنطق بالأصالة عن نفسها، بل بشبه وكالة دائمة عن الأفلاطونية. ومن هنا سجاله مع المستهلن نوردن الذي كان في كتاب مشهور له عن **الإله المجهول** قد أرجع هذه الفكرة - «التي لا تطيقها الروح اليونانية» - إلى تأثيرات شرقية مزعومة. وقد كان رد فستوجيير: «إن معرفة الله عن طريق السلب والنفي إنما أفلاطون هو الذي علّمها. فلا حاجة البتة إلى التحري هنا عن نماذج شرقية لم يقم الدليل أصلاً على أنها نقلت إلى الغرب. فأفلاطون هنا، وأفلاطون يكفي».[(٥١)]

لاهوت السلب هذا، الذي مثّل تقليداً ثابتاً توارثته شتى التيارات الأفلاطونية المتأخرة، بما فيها المسيحية منها، شقّ طريقه في وقت مبكر نسبياً إلى علم الكلام الإسلامي منذ المواجهات الأولى التي دارت بين التنزيهيين والتجسيميين في أواخر العهد الأموي. ولئن يكن المعتزلة هم أول من اتصل من فرق المتكلمين المسلمين بالفلسفة، فقد كانوا أيضاً أشدّهم انتصاراً للاهوت السلب كأداة معرفية لمكافحة التجسيم في التفسير والحديث والكلام. ولو كان لاهوت السلب ينهض دليلاً كافياً على الانتماء إلى الهرمسية والتوحيد الهرمسي، كما يتجلّى من إدانة ناقد العقل العربي للجهمية، لكان يفترض أن يكون المعتزلة هم أول المدانين. أفلا يذكر نصيرهم السابق وخصيمهم اللاحق، الأشعري، في باب «شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره»: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناهٍ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه[(٥٢)]، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتُصوِّر بالوهم فغير مشبه له».[(٥٣)]

والواقع أن ناقد العقل العربي يدين من حيث لا يدري - وربما من حيث يدري - المعتزلة أنفسهم حينما يدين الجهمية. فالجهمية كانوا طليعة متقدمة للمعتزلة في التنزيه الإلهي والتعطيل من الصفات والأخذ بمنهج السلب والقول بخلق القرآن. وقد جرت تقاليد أدبيات الفرق وأهل المقالات على المرادفة بينهم وبين المعتزلة، وعلى اعتبارهم أشدّ فرقهم تطرّفاً في التعطيل ونفي الصفات. وقد كان مؤرخ مميز لعلم الكلام في الإسلام قد لاحظ بحق أن «تسمية المعتزلة بالجهمية ترجع إلى أهل السلف، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٣١هـ) وعبد الله الجعفي (ت ٢٢٩هـ) شيخ البخاري، والإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) وعثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ)؛ فكل هؤلاء قد ألّفوا وصنّفوا في **الرد على الجهمية** غير مفرّقين بين الجهمية والمعتزلة».[(٥٤)]

(٥٢) من هنا أصلاً، كما ذكر ابن قتيبة في **تأويل مختلف الحديث**، معارضة المعتزلة لحديث «خلق الله آدم على صورته» وطعنهم في صحته.

(٥٣) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ٢١٦.

(٥٤) د. أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، ج ١، **المعتزلة**، دار النهضة العربية، =

وبالفعل، إن نصيراً متأخراً «أهل السلف» هو ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) لا يسمي «المحنة» التي وقعت في عهد المأمون محنة المعتزلة، بل **محنة الجهمية**. فيقول: «لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة، على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى، وطلبوا أهل السنة للمناظرة، لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة، والبخارية، والضرارية، وأنواع المرجئة. فكل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزلياً».(٥٥)

ولئن يكن **الرد على الزنادقة والجهمية** - إذا صحّت نسبته إلى أحمد بن حنبل - أقدم ما وصلنا من ردود على المعتزلة، فسنلاحظ أن المعتزلة لا يسمون فيه قط بهذا الاسم، بل حصراً باسم الجهمية، ويكاد الرد على جهم ابن صفوان، بوصفه رائد المعتزلة من أصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، يشغل أكثر من نصف الكتب ويتمحور في أكثره حول لاهوت السلب كما قال به جهم «فأضل بكلامه بشراً كثيراً، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة(٥٦) وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية، فإذا سألهم الناس عن قول الله: «ليس كمثله شيء» يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا يتكلم، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصف، ولا

= الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٨٥، ص ١٧٣.

(٥٥) ابن تيمية: **منهج السنة النبوية**، ج ١، ص ٢٥٦، نقلاً عن: علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي: **عقائد السلف**، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٧١، ص ٢٦.

(٥٦) يبدو أن في النص تصحيفاً، وأن المقصود ليس أبا حنيفة فقيه العراق، بل أبو حذيفة، أي واصل بن عطاء.

يعرف بصفة، ولا يفعل، ولا له غاية، ولا له منتهى، ولا يدرك بعقل... وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه، فهو بخلافه».(٥٧)

ألا يكون إذن ناقد العقل العربي قد هرمس المعتزلة بهرمسته الجهمية؟ لقد قلنا إنه ربما فعل ذلك من حيث لا يدري؛ ولكننا نحوز قرينة - ولا نقول دليلاً - على أنه فعل ذلك من حيث يدري. ففي شاهد لاهوت السلب عند الجهمية - المتهمين بـ«ترجمة تكاد تكون حرفية لنصوص هرمسية» - وجدناه يقول، وهو يحيل قارئه إلى الملطي في **التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء**: «لم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين وظّفوا شظايا هرمسية، بل إن آراء الجهمية مستقاة هي الأخرى من التصوّر الهرمسي للإله المتعالي. فهم يقولون: «إن الله شيء لا كالأشياء لا تقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا نور ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا تكلم... وأنكروا أن يكون سبحانه في السماء وأنكروا الكرسي وأنكروا العرش وأن يكون الله فوقه».

والحال أن العبارة التي يحذفها ناقد العقل العربي من نص الملطي ويستعيض عنها بثلاث نقاط (...)، هي بالضبط العبارة التي تقول إنهم - أي الجهمية - قالوا: «إن القرآن مخلوق».(٥٨) وليس يعسر علينا أن ندرك لمَ حذف ناقد العقل العربي هذه العبارة: فالقارئ المعاصر، الذي لا يتعاطى مع النصوص القديمة، قد يغيب عنه أن الجهمية هم من المعتزلة وتسمية من تسمياتها، ولكن ليس له أن يغيب عنه إن القول بخلق القرآن هو أولى نظريات المعتزلة وأشهرها في آن معاً. من هنا كان وجوب حذف العبارة

(٥٧) أحمد بن حنبل: **الرد على الزنادقة والجهمية**، في: **عقائد السلف**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٧-٦٨.

(٥٨) راجع تمام النص في: أبو الحسين الملطي: **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، علّق عليه محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة المثنى المصورة، بغداد ١٩٦٨، ص ٩٧.

التي تقوم لهم مقام الهوية والتي يقولون فيها: «إن القرآن مخلوق». فأن يهرمس ناقد العقل العربي «الغلاة والروافض» و«الشيعة كلها»، والمتصوفة جميعاً، وإخوان الصفاء والرازي وابن سينا والغزالي، فهذا كله قد يمرّ، ولكن ما لا يمكن أن يمر هو هرمسة المعتزلة أيضاً. فهم رمز العقلانية العربية الإسلامية و«فرسانها» في الوعي الايديولوجي العربي المعاصر. ولهذا، وعندما اصطدم منهج الشظايا - الذي أباح لناقد العقل أن يهرمس جماع الفكر اللاهوتي والصوفي والفلسفي والعلمي في المشرق - بعقبة المعتزلة، كان لا بد أن يلتف حولها. وهكذا أُحضرت تحت اسم الجهمية، وغُيِّبت علامتها الفارقة: نظرية خلق القرآن.

(٣)

الموروث القديم: «الفلاحة النبطية» نموذجاً

في كل فصل، بل في كل فقرة يعقدها ناقد العقل العربي عن ثقافة «العقل المستقيل» في الإسلام، نجدنا إزاء مسعى منهجي واحد يعيد إنتاج نفسه بآلية تكرارية شبه هجاسية: البحث عن **مشجب خارجي** لهذا «اللاعقل» يتمثّل في **الموروث القديم** الذي تسلّل من سراديب «العقائد والثقافات السابقة على الإسلام» ليغزو «الفكر الديني العربي» في عقر داره وليقوده إلى مأزقه المزدوج الذي لا يزال يتخبّط فيه إلى اليوم: **المأزق التاريخي** الذي يتمثّل بالتراجع من «عصر التدوين» إلى «عصر الانحطاط»، و**المأزق الإبستمولوجي** الذي يتمثّل بالسقوط عن رتبة «البيان» إلى رتبة «العرفان»، مع كل ما يعنيه هذا التحوّل النكوصي من سؤدد وغلبة للامعقول على المعقول في بنية الثقافة العربية الإسلامية.

في إطار هذه التعبئة المتواصلة ضد من لا يتردد ناقد العقل العربي في أن يسميه بأنه «الآخر» الذي اقتحم «المجال التداولي للمعقول الديني البياني العربي» من داخله وأغرقه بلامعقولات «الموروث القديم»، يفرد مؤلف **تكوين العقل العربي** فقرة صغيرة، ولكنها نموذجية في دلالتها على الكيفية الاستخفافية التي يتعامل بها مع ثقافات ذلك الآخر الموصوفة تارة بأنها «ركام»، وطوراً بأنها «خليط» من «العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي

انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلدان المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة، دولة الإسلام». [١]

تقول الفقرة: «لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي حمل «العقل المستقيل» إلى الثقافة الإسلامية مقصوراً على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما. بل إن العلم الثاني الذي انتقل إلى العرب من الموروث القديم كان علماً سحرياً هرمسياً لاعقلانياً كذلك. إنه **«علم التنجيم»** الذي نقل منه إلى العربية خالد بن يزيد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ثم زاد الاهتمام به في عهد الخليفة العباسي المنصور الذي تؤكد المصادر التاريخية أنه قرّب المنجمين وأنه كان لا يعمل في شأن من شؤونه إلاّ بعد استشارتهم. و«علم التنجيم» هو بالأصالة من علوم «علم المستقيل»، فلا داعي لتطويل الحديث عنه، ولا داعي كذلك للإشارة إلى مدى انتشاره في الثقافة العربية الإسلامية على الرغم من تحريم الإسلام له لكونه ينسب التأثير إلى النجوم والكواكب ويجعلها شريكة لله في الفعل. وليس من الضروري، كذلك، الوقوف هنا مطولاً عند علم هرمسي آخر هو: **«الفلاحة النبطية»** الذي يعرضها (كذا في النص!) كتاب بالاسم نفسه يقول عنه أبو طالب أحمد بن الحسين الزيات الشيعي المتوفى سنة ٣٤٠هـ إن **ابن وحشية** أملاه عليه هو ومجموعة من كتب السحر والطلسمات. إن كتاب **«الفلاحة النبطية»** كتاب هرمسي تماماً كما أشار إلى ذلك ماسينيون في دراسته المشار إليها أعلاه عن الأدبيات الهرمسية العربية. **فالكتاب لا يدرس النبات لذاته، بل من أجل وظائفه السحرية «الطبية»**، صادراً في ذلك عن نفس التصوّر الهرمسي للكون المبنيّ على تبادل التأثير بين النجوم والكائنات الأرضية، وفي مقدمتها النباتات. إنها **«الفلاحة التنجيمية»** La Botanique Astrologique بتعبير فستوجيير». [٢]

(١) **تكوين العقل العربي**، ص١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩. والتسويد من الجابري.

إننا هنا أمام نص يستدعي، كما في سائر نصوص الجابري التي توقفنا عندها حتى الآن، تفكيكاً مطولاً. ومما يزيد في الحاجة إلى تفكيك من هذا القبيل أن محرره يعتبر بمنتهى الوثوقية أن المسألة - أو المسائل - التي يتطرّق إليها النص محسومة سلفاً، وهذا إلى حد كرّر معه القول، لثلاث مرات على التوالي، إنه «لا داعي للإشارة» و«لا داعي لتطويل الحديث» و«ليس من الضروري الوقوف طويلاً» عند الحيثيات التي حملته على إصدار حكمه القطعي بهَرْمَسَة **الفلاحة النبطية** استلحاقاً بعلم التنجيم.

ونحن لسنا معنيين هنا بالدفاع عن علم التنجيم بما هو كذلك. [٣] ولكن سنتوقف مطوّلاً بالمقابل عند حكم الإعدام الإبستمولوجي الصادر بحق كتاب **الفلاحة النبطية**، ومؤلفه المزعوم ابن وحشية وناسخه «الشيعي» أبي طالب الزيات، لأن هذا الكتاب هو بالفعل واحد من الآثار القليلة النادرة التي وصلتنا من **«الموروث القديم»**، ودراسته من شأنها أن تردّ إلى هذا الموروث **كرامته العقلانية** التي ينكرها عليه ناقد العقل العربي نكراناً تاماً في مسعى معلن من قبله لتأسيس «المعقول الديني البياني العربي» في نقطة بدء مطلقة وفي قطيعة جذرية مع ما قبل تاريخه من تراث الشرق القديم.

ما مستند ناقد العقل العربي في الحكم القطعي وغير القابل للاستئناف الذي أصدره على **الفلاحة النبطية** ليدرجه في «مجموعة كتب السحر والطلسمات» وليدمغه بأنه «كتاب هرمسي تماماً»؟

(٣) علماً بأن علم القدماء التنجيمي يستأهل، من وجهة نظر المذهب العقلاني بالذات، مصيراً أرحم من الإحراق في جهنم «العقل المستقيل»، نظراً إلى أن هذا العلم «اللاعلمي» كان يمثل في سياقه التاريخي كما يلاحظ جورج غوسدورف - وهو من القلائل الذين يقرّ الجابري بمرجعيته إليهم - «تعبيراً عن نزعة عقلانية مشتطة» تريد أن تدرج جميع ظاهرات العالمين العلوي والسفلي في شبكة متضامنة من السببيات وفي نسيج ضام واحد من «المعقولية الشمولية» (انظر: ج. غوسدورف: **أصول العلوم الإنسانية** Les Origines des Sciences Humaines، منشورات: بايو، باريس ١٩٦٧، ص ٥٣-٦٨).

باستثناء صاحب **الفهرست** ابن النديم – الذي ستكون لنا إليه عودة – فإن مرجع ناقد العقل إلى اثنين لا ثالث لهما: الأب فستوجيير في دراسته الكبيرة عن **وحي هرمس المثلث العظمة**، والمستعرب الفرنسي لويس ماسينيون في دراسته – الصغرى والحق يقال – عن «الأدبيات الهرمسية العربية».

مَن الغائب الكبير عن لائحة شهود الاتهام الجابرية؟ إنه ابن وحشية نفسه. فناقد العقل العربي لم يرجع إلى كتاب **الفلاحة النبطية** مباشرة، ولا إلى خلاصة مدرسية له بصورة غير مباشرة. كل ما فعله أنه وجد لدى فستوجيير إشارة عابرة إلى وجود نوع من أدبيات علمية – سحرية شاعت في الثقافة الهلنستية في القرن الثاني ق.م.، وفي جملتها فن يتصل بعلم التنجيم وعلم النبات اقترح فستوجيير تسميته بـ«النباتيات التنجيمية» La Botanique Astrologique، وسارع الجابري يترجمه إلى «الفلاحة التنجيمية» ليعقد في وعي قارئه – أو بالأحرى في لاوعيه – صلة وصل لفظية بينه وبين الكتاب المطلوب تجريمه باسم الهرمسية، أي **الفلاحة النبطية**. وبما أن الصلة اللفظية لا تكفي وحدها للإدانة، فقد كان لا بد من البحث عن صلة مضمونية. وقد وجدها ناقد العقل العربي هذه المرة لدى ماسينيون في مقالته عن «الأدبيات الهرمسية العربية» التي تعمّد – تهويلاً على قارئه – أن يسميها «دراسة» مع أنها لا تعدو في الواقع أن تكون «جردة» في سبع عشرة صفحة أضافها فستوجيير على سبيل الملحق في ذيل الجزء الأول من كتابه عن **وحي هرمس المثلث العظمة**.

فماسينيون قد اعتبر بالفعل **الفلاحة النبطية** عملاً هرمسياً عربياً أصيلاً. ولكن الدليل الوحيد الذي ساقه على اعتباره هذا هو كون ابن النديم قد أدرج في **فهرسته** كتاب **الفلاحة النبطية** في جملة من كتب «السحر والطلسمات» المنسوبة إلى ابن وحشية، وهذا على وجه التحديد في «الفن الثاني من المقالة الثامنة» الذي «يحتوي على أخبار المعزمين والمشعبذين والسحرة

وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات».[٤] وبالإضافة إلى هذه الإحالة إلى ابن النديم، يشير ماسينيون في اقتضاب شديد (سبعة أسطر) إلى موقف ثلاثة مستشرقين، أولهم خولسون الذي كان اعتبر **الفلاحة النبطية** كتاباً عريقاً في القدم ومن مخلفات الحضارة الكلدانية، وثانيهم وثالثهم بلسنر وبرغولدت اللذان ذهبا على العكس إلى أن الكتاب حديث (من القرن الرابع الهجري) ومنحول؛ ولكن رغم أنه مزوّر، فإنه يقدّم، تحت غطاء أسماء مؤلفين وهميين، «معلومات وثائقية علمية وثنية، صابئية تارة وهندوسية طوراً (في مجال السموم)، وموشحة في الغالب بالأفلاطونية المحدثة أو بالهرمسية».

ويبدو أن ماسينيون ينتصر لرأي المستشرقين الثاني والثالث، لأنه بدوره يعتبر **الفلاحة النبطية** كتاباً منحولاً على ابن وحشية، وأن مؤلفه الحقيقي هو أبو طالب أحمد بن الزيات الذي يعرّفه بأنه «شيعي» وسليل أسرة من المستوزرين، وقد توفي في نحو ٣٥٠هـ/ ٩٥١م.

هذا كل ما قاله ماسينيون في «جردته» عن **الفلاحة النبطية**، وهو لا يتعدّى في جملته عشرة أسطر. وبناءً على هذه الأسطر العشرة، المرفوعة من قبل ناقد العقل العربي إلى مستوى «الدراسة»، يبيح هذا الأخير لنفسه أن يقطع بأن «كتاب **الفلاحة النبطية**» كتاب هرمسي تماماً كما أشار إلى ذلك ماسينيون في دراسته المشار إليها أعلاه عن الأدبيات الهرمسية العربية».

هنا ينهض سؤال: إذا لم يكن ناقد العقل العربي قد قرأ **الفلاحة النبطية**، واكتفى بأن يقرأ أسطر ماسينيون العشرة، فهل قرأ المستشرق الفرنسي الشهير نفسه **الفلاحة النبطية**»؟

الواقع، وحتى لا نظلم أحداً، لا ماسينيون نفسه ولا متابعه الجابري، لا بد أن نشير إلى أن كتاب **الفلاحة النبطية**، على كثرة مخطوطاته في مكتبات العالم، لم يأخذ طريقه إلى النشر إلاّ في الثمانينات والتسعينات من

(٤) **الفهرست**، ص ٤٢٩-٤٣٣.

القرن العشرين. وذلك يرجع، في المقام الأول، إلى ضخامته: فهو يقع في نحو من ألف وخمسمئة ورقة. وهذه الضخامة هي التي حالت بين ناشره الأول، فؤاد سزكين، وبين تحقيقه، فاكتفى بطبعه مصوّراً في ثلاثة مجلدات عن مخطوطة موجودة في مكتبة إستانبول ومستنسخة في القرن الثامن للهجرة.[٥] ثم كانت الخطوة التالية، التي لا نتردّد في أن نصفها بأنها جبّارة، عندما أقدم توفيق فهد على طبع الكتاب محققاً عن نحو من عشرين مخطوطة، وأصدره في جزئين في ألف وخمسمئة صفحة من القطع الكبير، واستغرق العمل في تحقيقه عشرين سنة ونيفاً، وفي طبعه مع مقدماته وفهارسه ست سنوات.[٦]

إذاً فالجابري، الذي أصدر كتابه **تكوين العقل العربي** في مطلع العام ١٩٨٤، ما كان له أن يرجع إلى أيّ نص مطبوع. وهذا بلا شك عذر تخفيفي، ولكنه لا يلغي الذنب، وهو أصلاً ذنب مزدوج: إصدار حكم على نص بدون رجوع إلى النص نفسه ولو مخطوطاً، وإعطاء طابع قطعي لهذا الحكم مع أنه لا يستند إلاّ إلى حيثية واحدة هي تلك الأسطر العشرة التي خصّ بها ماسينيون، في جردته للأدبيات الهرمسية العربية، كتاب **الفلاحة النبطية**.

وبما أن ماسينيون نفسه قد وقع، على ما نقدر، في المطبّ نفسه، فقضى بهرمسة **الفلاحة النبطية** من دون رجوع إلى الكتاب نفسه، بل فقط إلى

(٥) **كتاب الفلاحة النبطية**، ترجمة أبي بكر بن وحشية، طبع بالتصوير عن مخطوطة أحمد الثالث في مكتبة طوب قابو سرادي في إستانبول، ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، في إطار جامعة فرانكفورت، إصدار فؤاد سزكين، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

(٦) **الفلاحة النبطية**، الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني، القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي، تحقيق توفيق فهد، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، الجزء الأول ١٩٩٣، الجزء الثاني ١٩٩٥، الجزء الثالث (الفهارس ومقالات بالفرنسية)، دمشق ١٩٩٨.

ملفه الاستشراقي، فلنعاود إذاً فتح هذا الملف لكي نبدّد كل اللغط الهرمسي الذي أثير حول هذا الكتاب، ولنعيد بناءه - كما تقدّم بنا القول - في نصابه من الكرامة العقلانية التي يندر للاستشراق الأوروبي - بحكم انتساره، في تياره التقليدي، الغالب للمركزية الغربية - أن يقرّ بها لتراث قديم آخر غير التراث اليوناني (أو المكتوب باليونانية كما نؤثر أن نقول)، وهذا بعد تغريب هذا التراث نفسه وفصله عن محيطه الطبيعي والعقلي معاً في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط[٧].

الملف الاستشراقي لـ«الفلاحة النبطية»

قد يكون أول من فتح من المستشرقين ملف **الفلاحة النبطية** دافيد خولسون في بحثه الذي عنونه بـ«ما وصلنا من الكتابات البابلية القديمة في ترجمات عربية» والذي نشره بالألمانية عام ١٨٥٩ في حولية «الأكاديمية القيصرية للعلوم بسان بطرسبورغ».[٨] وقد ذهب خولسون في هذا البحث إلى أن تاريخ تأليف **الفلاحة النبطية** مغرق في القدم، ولا يعود إلى أقل من

(٧) لنقرّ بنقطة إيجابية واحدة على الأقل لماسينيون في شذرة العشرة أسطر التي خصّ بها كتاب **الفلاحة النبطية**. فقد ترجم عنوانه إلى الفرنسية L'Agriculture Nabatéenne (=الزراعة النبطية)، وبذلك فك جسر التداعي اللفظي الذي تقصد الجابري أن يقيمه بين الفلاحة النبطية وبين الفلاحة التنجيمية بتعبير فستوجيير.

(٨) نعتمد في إعادة بناء هذا الحلف الصاخب، الذي لا يضارعه صخباً سوى الملف الاستشراقي عن **الفلسفة المشرقية** المنسوبة إلى ابن سينا، على المقدمتين اللتين وضعهما كل من سزكين وفهد لطبعتهما **للفلاحة النبطية**. وكذلك على المدخل الذي وضعه سزكين أيضاً للكتاب نفسه في المجلد الرابع من **«تاريخ التراث العربي»**، الخاص بالسيمياء والكيمياء والنبات والفلاحة. وأخيراً على البحث المستقل الذي كان نشره ت. فهد بالفرنسية في «حولية المستشرقين» سنة ١٩٧٧ تحت عنوان: «مواد لتاريخ الزراعة في العراق»، وأعاد نشره في الجزء الثالث من طبعته لكتاب **الفلاحة النبطية**، الذي ضمّنه، عدا الفهارس، إحدى عشرة مقالة كان نشرها عنه بالفرنسية في مجلات استشراقية شتى في الفترة ما بين ١٩٧١-١٩٩٢.

القرن الرابع عشر ق.م، مخالفاً في ذلك آراء مستشرقين سبقوه، ومنهم الفرنسي كاترمير الذي كان مال على العكس، في مقال نشره عام ١٨٣٥، إلى الافتراض بأن الكتاب هو من مؤلفات القرن السادس ق.م. وقد قوبلت أطروحة خولسون، القائلة بعتق تاريخ التأليف، بالمقاومة الشديدة من قبل باحثين آخرين معنيين بالموضوع، وفي مقدمتهم الفرنسي إرنست رينان والألمانيان فون غوتشميد ونولدكه. ويبدو أن رينان، على عادته، كان هو الأكثر صخباً، إذ لم يكتف بقلب كرونولوجي لتاريخ التأليف مما قبل الميلاد بأربعة عشر قرناً إلى ما بعد الميلاد بستة قرون، بل اعتبر أيضاً الكتاب مزوّراً من أساسه، وأن «المدرسة النبطية» التي ينتمي إليها تمثّل المرحلة الأخيرة من الأدب البابلي التي تمتد من القرون الأولى للتاريخ الميلادي إلى الفتح الإسلامي في القرن السابع، وهي مدرسة منحطة، والكتاب الذي يمثلها - أي **الفلاحة النبطية** - يراكم إلى أعلى مستوى جميع عيوب الكتّاب الشرقيين من أمثال برغوشا ومار أبا ويوسيفوس وموسى الخوراني، أي «الغياب التام لحسّ المحاكمة العقلية، والنزعة التلفيقية المسرفة، وبشريّة الآلهة الفظة، والزهو القومي المشتط».

وقد انتصر غوتشميد هو الآخر لفكرة تزوير كتاب **الفلاحة النبطية**، ولكنه خلافاً لرينان لم يرجع تاريخ تزويره إلى القرن الرابع أو الخامس للميلاد، ولم ينسبه إلى المدرسة النبطية المحتضرة، بل عزا التزوير إلى ابن وحشية نفسه، ومعيداً تاريخه بالتالي إلى القرن العاشر الميلادي (=الرابع الهجري).

وقد اقترح غوتشميد في تعليل التزوير فرضية غريبة أدخل في باب أدب الخيال الغرائبي منها في باب التحليل العلمي، ومفادها أن ابن وحشية، المتحدّر من سلالة الأنباط البابليين المغلوبين على أمرهم في ظل سيادة الإسلام، قصد بحكم الكنعانيين الأجنبي، الجاثم على بابل، الحكم العربي، وعنى بدين الإيشيتيين الخرافي، المتسلّط على بلاد الرافدين، الإسلام، كما

عنى بخلفاء إيشيتا من السدنة الأشرار الخلفاء العباسيين أنفسهم.

ولئن يكن هذا التعليل القومي النزعة قد وجد في أوساط المستشرقين من يرد عليه ويفند أسانيده، ومن هؤلاء إيفالد في رد عنيف له على غوتشميد، فإن أطروحة هذا الأخير عن زيف كتاب **الفلاحة النبطية** هي التي سادت في أوساط الاستشراق على مدى المائة السنة التالية. فكل من نولدكه (١٨٧٦) ونلينو (١٩١١) وبروكلمان (١٩٣٦) وماسينيون (١٩٤٢) وكوربان (١٩٦٤) انتصروا بقوة لفكرة أن **الفلاحة النبطية** «زيف من زيوف العهد العربي»[٩]. بل إن بول كراوس (١٩٤٢) ذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إن ابن وحشية نفسه شخصية مزيفة، وإنها من اختراع المزيف الحقيقي للكتاب الذي هو أبو طالب أحمد بن الزيات.

وبالرغم من أن الباحث التركي المميّز في الإسلاميات، الذي هو فؤاد سزكين، كان له فضل كبير في إعادة بناء الملف الاستشراقي عن **الفلاحة النبطية**، وفي بيان مواضع التناقض والتهافت في هذا الملف، فقد انتهى هو الآخر إلى الانحياز إلى معسكر القائلين بالتزييف - وإن حرص على تبرئة ابن وحشية - بتوكيده في المقدمة التي وضعها لطبعته الخاصة لمخطوطة **الفلاحة النبطية**: «نحن نرى أن الفلاحة النبطية من الكتب المزيفة التي كانت

(٩) عزّز نولدكه فرضيته عن حدوث التزييف في العهد العربي باستعادته تعليل غوتشميد لهذا التزييف بحوافز قومية نبطية مناهضة للعرب والإسلام، وبتعضيده إياه بحجة إضافية تبدو بدورها في غاية الغرابة والتهافت. فعنده أن من دلائل نزعة العداء للإسلام في **الفلاحة النبطية** اعتمادها رزنامة الأشهر الشمسية بقصد «محاربة السنة القمرية المحمدية» و«محاربتها بحق لصالح السنة الشمسية اليوليوسية، لأن الأولى غير مفيدة وبخاصة بالنسبة إلى الزراعة». وهكذا يتم إنطاق الدليل بعكس مدلوله. فبدلاً من أن يكون اعتماد نظام الأشهر الشمسية دليلاً على أن زمن تأليف **الفلاحة النبطية** يعود فعلاً إلى ما قبل الإسلام يُعكس، عن طريق العسف المفرط في التأويل، إلى دليل على أن التأليف تم بعد الإسلام وضد الإسلام.

متداولة قبيل الإسلام وفي صدر الإسلام في منطقة البحر الأبيض المتوسط، وكان معظمها مكتوباً باللغة الإغريقية. أما **الفلاحة النبطية** فقد كان مكتوباً باللغة السريانية وترجمه ابن وحشية معتقداً أنه كتاب قديم العهد كما يذكر مؤلفه المزعوم قوثامي».

ونحن لا نماري في أن عادة تزييف الكتب ونسبتها إلى عهود قديمة بائدة كانت قد درجت في الأقاليم الشرقية من الأمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد. ويصدق ذلك بوجه خاص على **العرافات الكلدانية**، وعلى الكتب المنحولة على هرمس، المصري والبابلي على حد سواء، والكتب التي وضعها أو وضعت باسم أبولونيوس الطواني أو بولوس المندسي. ولكن جميع هذه الكتب المنحولة قد انحصر موضوعها بالسحريات (النيرنجيات والطلسمات والخواص) أو بالنبويات في إطار المنافسة الوثنية مع الديانة المسيحية الصاعدة. وقد أُضفي عليها جميعاً طابع العتاقة التاريخية أو نُسبت إلى وحي إلهي لإكسابها المصداقية والقداسة المطلوبتين. ولكن جميع هذه التآليف المنحولة وضعت باليونانية (وفي زمن لاحق فحسب باللاتينية)، لأن الجمهور الذي كانت تتوجه إليه هو جمهور الإمبراطوريات الهلنستية المنحلة التي ورثتها الامبراطورية الرومانية سياسياً من دون أن تتمكّن من تركيعها ثقافياً. فقد ظلّت الأنتلجنسيا الهلنستية، ناشطة في مختلف الأقاليم الشرقية من الإمبراطورية الرومانية، وبخاصة الاسكندرية وأنطاكية وفرغامس، العواصم السابقة لثالوث السلالات المقدونية، مع امتدادات إلى روما نفسها (مدرسة أفلوطين الذائعة الصيت)، وهذا على امتداد القرون الأولى للميلاد ووصولاً إلى الفتح الإسلامي على أقل تقدير.[١٠]

(١٠) نقول: «على أقل تقدير» لأن الثقافة الهلنستية، أي المكتوبة باليونانية، بقيت سارية المفعول كثقافة عالمة حتى القرن الثاني للهجرة، سواء في دمشق «المسيحية» أو في حران «الوثنية».

والحال أن **الفلاحة النبطية** لم يكتب باليونانية، بل بالآرامية الشرقية.[١١] ثم إنه لم يكتب من قريب أو بعيد - كما سيتبين لنا من تحليل مضمونه لاحقاً - في سياق الصراع مع المسيحية الصاعدة.

أضف إلى ذلك أنه كتاب في الفلاحة فعلاً، وليس من «كتب السحر والطلسمات».[١٢] ولسنا ندري ماذا يمكن أن تكون في هذه الحال الدواعي إلى تزييفه، ولا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار حجمه الموسوعي الذي يتنافى، من حيث المبدأ، مع مبدأ التزييف الذي لا يتم تفعيله في العادة إلاّ من خلال رسائل قصار كتلك التي يتألف منها **«وحي هرمس المثلث العظمة»** أو قصائد وسور نبوية كتلك التي تقدم نموذجاً عنها **العرافات الكلدانية**.

ومع ذلك، فإن حسم مسألة ما إذا كان كتاب **الفلاحة النبطية** مزيفاً، ومن هو مزيفه، ومتى تمّ تزييفه، لا يمكن أن تحسم إلاّ إذا حدّدنا هوية مؤلفه ومترجمه وراويه، وإلاّ إذا حددنا أيضاً زمن التأليف، والغرض من التأليف، وإلا إذا حللنا أخيراً البنية المعرفية للكتاب.

ابن النديم، ابن وحشية، ابن الزيات

قد يكون ابن النديم هو من يتحمّل المسؤولية الأولى عن تضليل المستشرقين، سواء منهم من قال بزيف **الفلاحة النبطية** أو من نسبه إلى الأدبيات الهرمسية، أأصيلة كانت أم منحولة. فقد أفرد لابن وحشية من **فهرسته** فقرتين: واحدة في الفن الثاني من المقالة الثامنة في «أخبار المعزمين والمشعبذين والسحرة وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات»، وثانية في المقالة العاشرة في «أخبار الكيميائيين والصنعويين». وبما أن ذكر **الفلاحة**

(١١) وليس بالسريانية كما يؤكد ف. سزكين: فتلك كانت لغة الآراميين الغربيين. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

(١٢) على نحو ما وجدنا ناقد العقل العربي يحاول الإيحاء لقارئه. وهذه أيضاً نقطة ستكون لنا إليها عودة.

النبطية قد ورد في الفقرة الأولى، فلنوردها بتمامها.

قال شهير الوراقين العرب ذاك:

«ابن وحشية الكلداني: هو أبو بكر أحمد بن علي بن المختار بن عبد الكريم بن جرثيا بن بدنيا بن برطانيا بن عالاطيا الكسداني الصوفي من أهل قُسِّين.(١٣) وكان يدّعي أنه ساحر يعمل أعمال الطلسمات ويعمل الصنعة. ونحن نذكر كتبه في الصنعة في موضعها من آخر الكتاب. ومعنى كسداني: نبطي، وهم سكان الأرض الأولى، وهو من ولد سنحاريب، وله من الكتب في السحر والطلسمات: كتاب طرد الشياطين، ويعرف بالأسرار، كتاب السحر الكبير له، كتاب السحر الصغير، كتاب دوار على مذهب النبط، وهو تسع مقالات، كتاب مذاهب الكلدانيين في الأصنام، كتاب الإشارة في السحر، كتاب أسرار الكواكب، كتاب الفلاحة الكبير والصغير، كتاب صاطوتي أناعي الكسداني في النوع الثاني من الطلسمات، نقله ابن وحشية، كتاب الحياة والموت في علاج الأمراض لراهطا بن سموطان الكسداني، كتاب الأصنام، كتاب القرابين، كتاب الطبيعة له، كتاب الأسماء له، كتاب مفاوضاته مع أبي جعفر الأموي وسلامة بن سليمان الأخميمي في الصنعة والسحر».

ثم يضيف في فقرة تالية مباشرة: «أبو طالب: أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات، صاحب ابن وحشية، وهو الذي يروي هذه الكتب عنه، ويحيا في وقتنا هذا، بل أحسبه مات قريباً».(١٤)

(١٣) في الفقرة الثانية يأتي التعريف به مختلفاً بعض الشيء: «ابن وحشية: أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرثيا بن بدنيا بن بوراطيا الكرداني. من أهل جنبلاء وقسين. أحد فصحاء النبط باللغة الكسدانية».

(١٤) **الفهرست**، ص ٤٣٣.

إن لهذا النص، في ما يتصل بموضوعنا، أهمية استثنائية. فهو يسمي أولاً كتابين لابن وحشية، كبيراً وصغيراً، في الفلاحة. ولكنه لا يسمي هذه الفلاحة بأنها «النبطية». وهذا ما يبيح لنا أن نصادر من الآن على أن نعت «النبطية» - المحمّل بالإيحاءات السحرية والهرمسية - لم يطلق على كتاب **الفلاحة** - وهو هنا بلا شك «الكبير» - إلاّ في زمن لاحق. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة. ولكن النقطة الثانية والأخطر هي أن ابن النديم أورد عنوان كتاب **الفلاحة** - الكبير والصغير معاً - في سياق قائمة كتب ابن وحشية في «فن السحر والشعبذة والعزائم». وهذا ما فتح الباب أمام الكثرة الغالبة من المستشرقين ومتابعهم ناقد العقل العربي **للتكهّن** - بكل ما في هذه الكلمة من معنى، أي بدون الرجوع إلى نص الكتاب - بأن **الفلاحة النبطية** هو من جملة «كتب السحر والطلسمات»، وبأنه «هرمسي تماماً» و«لا يدرس النبات لذاته، بل من أجل وظائفه السحرية». وبالإضافة إلى شبهة الهرمسة هذه، فقد فتح ابن النديم الباب على مصراعيه أمام شبهة التزييف. فهو يعدّ كتاب الفلاحة، كبيره وصغيره، من **تأليف** ابن وحشية، لا من **ترجمته**. ومن ثم صار في إمكان ضاربي الأخماس بالأسداس من المستشرقين أن يفترضوا أن ابن وحشية قد نحله على قدامى قومه من النبط الكسدانيين ليأخذ بثأرهم التاريخي من محتليهم ومبيدي حضارتهم من العرب والمسلمين.(١٥)

ولكن، لحسن الحظ، إن نص ابن النديم ينطوي من داخله على دليل حاسم يقطع بنفي التزييف. فقد سمى من نقول ابن وحشية **«كتاب الحياة والموت في علاج الأمراض** لراهطا بن سموطان الكلداني». فلو أن أنصار

(١٥) حتى لا نظلم ابن النديم أكثر مما ينبغي فسنلاحظ أن بعض العناوين التي أوردها في قائمة كتب ابن وحشية قد خصها بتعبير «له»، وكأنه يقصد وكأنها هي وحدها من تأليفه، أما ما عداها فمن نقله. والحال أنه لم يخصص كتاب الفلاحة بتعبير «له».

فرضية التزييف رجعوا إلى نص **الفلاحة النبطية** - والنص يقوم للدارس مقام المختبر للكيميائي - ولوجدوا أن «راهطا» هذا له حضوره الكبير فيه تحت اسم «رواهطا الطبيب»، وإن مع شيء من التصحيف في كنيته: فهو تارة «ابن طوشان» وطوراً «ابن طموشان» الذي تحول في نص ابن النديم إلى «ابن سموطان». فقد سماه قوثامي، المؤلف الكسداني القديم لكتاب **الفلاحة النبطية**، واستشهد بآرائه في الخواص العلاجية لبعض النباتات في ٢٤ موضعاً، واصفاً إياه تارة بأنه «الطبيب الفاضل» وطوراً بأنه «الطبيب الجليل»، وذاكراً من كتبه في الطب كتابه في **العلاجات** - ويبدو أنه هو الذي نقله ابن وحشية - وكتابه في **الفصد**.[(١٦)]

وقد يقول هنا قائل: ليس يمتنع أن يكون ابن وحشية قد زيف كتاب **علاج الأمراض** على راهطا الكلداني مثلما زيف كتاب **الفلاحة النبطية** على قوثامي الكسداني. لكن لا بد في هذا الحال من الاعتراف بأنه - فضلاً عن كونه كاتباً موسوعياً متعدّد الاختصاصات وطويل الباع في علم الفلاحة كما في علم الطب - مزوّر عبقري. وموضع العبقرية هنا أنه عرف كيف يموّه على قارئه في كلا التزييفين بأن ضمن كتاب **الفلاحة** المنحول على قوثامي آراء لراهطا المنحول عليه في كتاب **علاج الأمراض**. ولكن السؤال في هذه الحال: لِمَ هذا التزييف المزدوج، وما كانت حاجة ابن وحشية إلى أن يخفي هويته كمؤلف خلف هويته كمترجم، مع أن المؤلف من دون المترجم مكانة؟ ثم لماذا كان ابن وحشية سيلجأ إلى مثل هذه الحيلة العبقرية للإيحاء بوجود تاريخي حقيقي لكل من قوثامي وراهطا؟ فقد مضى ألف عام ونيف منذ أن تُرجم الكتابان من دون أن ينتبه أحد إلى حضور راهطا في كتاب

(١٦) انظر الصفحات: ١٢٣، ١٣٦، ١٤٣، ١٥٢، ٣٦٢، ٣٩٣، ٤٧٦، ٥٥٥، ٥٧٩، ٦٠٩، ٦١١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٣٨، ٧٦٢، ٨٤٤، ٨٦١، ٨٨٦، ٩١١، ١٠٧٦، ١١٧٨، ١٢٥٠، ١٤٢٩، ١٤٣٣ من طبعة توفيق فهد **للفلاحة النبطية**.

قوثامي... ولولا أن ابن النديم حفظ لنا بالصدفة في **فهرسته** اسم مؤلف كتاب **علاج الأمراض**، لكان كل عناء ابن وحشية لتمويه التزوير المزعوم قد ذهب أدراج الرياح. ولكن أليس الأفضل من كل هذه التركيبات المعقدة، التي لا نجد ما يضارعها إلاّ في رواية بوليسية رديئة، أن نسلّم بأن ابن وحشية هو فعلاً مترجم **الفلاحة النبطية** لقوثامي مثلما هو مترجم **علاج الأمراض** لراهطا، وأن كلا هذين المؤلفين الكلدانيين شخصية تاريخية فعلية، وإن يكن ثانيهما أسبق زمناً من الأول بدليل استشهاد قوثامي به وبكتبه وبآرائه في التداوي بأنواع النبات؟

والواقع أن المعلومات التاريخية القليلة المتاحة حول ابن وحشية تفيد بأنه كان من سكان المدن ورجلاً ذا بحبوحة ومحباً للكتب، ويحلو له حضور مجالس المتكلمين والمتصوفين - وقد وصفه ابن النديم نفسه بـ«الصوفي» - ، ومشغولاً بتمحيض الصلة بين النبوة والفلسفة، وله في ذلك كتاب لا يذكره ابن النديم في لائحة مؤلفاته: فمن أين له الخبرة العملية والميدانية ليضع موسوعة في علم الزراعة، وتوابعها من علم التربة وعلم الماء، فضلاً عن مصنف - لا ندري ما حجمه - في علم علاج الأمراض؟

وإذا تطرقنا إلى الفرضية التي تزعم أن المزوّر ليس ابن وحشية نفسه، بل راويه أبو طالب أحمد بن الزيات - وهي الفرضية التي انتصر لها بقوة كل من نولدكه ونلينو وكراوس وكوربان - لوجدناها تتنافى جذرياً مع الفرضية الموازية التي انتصروا لها بقوة أيضاً وكان غوتشميد أول من أرسى حجرها، أي الفرضية التي تقول إن كتاب **الفلاحة النبطية** هو من «تأليفات الشعوبيين المفرطين»، وإن الغائية التي تتحكم به هي «العداء المبطن للعرب وللإسلام». ففرضية كهذه تحتفظ ببعض مصداقيتها ما دامت تنسب التزوير إلى ابن وحشية «النبطي»، ولكن كيف تحافظ على هذا النزر اليسير من المصداقية إذا ما نسبت التزوير إلى عربي «شيعي» ينتمي إلى أسرة وزارية

حسب توصيف ماسينيون لابن الزيات؟[١٧]

والواقع، أن إشارة ابن النديم نفسه إلى ابن الزيات لا تخلو من التباس. فهذا الأخير قد توفي، على حد ما هو معلوم، في عام ٣٤٠هـ. والحال أن ابن النديم، إذ يصفه بأنه «صاحب ابن وحشية، وهو الذي يروي الكتب عنه»، يحدّد قائلاً: «ويحيا في وقتنا هذا، بل أحسبه مات قريباً». وإذا علمنا أن ابن النديم شرع بتأليف **فهرسته** عام ٣٧٧هـ كما يذكر هو نفسه في آخر المقالة الأولى منه وواصله بالزيادات والاستدراكات حتى وفاته في عام ٣٨٥هـ، فلنا أن نتساءل كيف أمكن لابن الزيات أن يبقى حياً حتى عام ٣٧٧هـ على الأقل، أو أن يكون قد «مات قريباً» حسب استدراك ابن النديم - اللاحق ولا بد؟ فهل يكون ابن الزيات قد والى إنتاج الكتب بعد وفاته؟ وبعبارة أخرى، هل تكون كتب منحولة عليه، وبالتالي على ابن وحشية نفسه، ظلّت تتدفق على دكاكين الوراقين بعد نحو أربعين سنة من وفاته؟ إذا صح شيء من هذا القبيل، فإن شبهة التزوير التي أحاقت بابن وحشية - ولا سيّما في مجال «كتب السحر والطلسمات» الرائج سوقها يومئذ لدى الوراقين - تكون قد صُنعت بعد الوفاة: وفاته هو ووفاة تلميذه وصاحبه وراويه. وهكذا، يكون ابن وحشية، قد ظُلم مرتين: أولاً باتهامه بأنه **ناحل**، وثانياً بصيرورته **منحولاً عليه**.

ترجمة الفلاحة النبطية: التاريخ والغرض

ليس من مذاهب المزوّر الإرجاء. فهو لا يزوّر إلاّ برسم الترويج الفوري لبضاعته المزوّرة، وخدمة للغرض الذي يستهدفه من وراء التزوير. والحال أن ما فعله ابن وحشية هو العكس تماماً: فقد أقدم على ترجمة

(١٧) لا ننسَ أن أكثر الشيعة كانوا في حينه، أي في القرن الرابع الهجري، عرباً، وأنهم، بين العرب، كانوا الأكثر تمسكاً بالإسلام لأنه كان يقدم أساس المشروعية الأيديولوجية لبرنامجهم السياسي.

الفلاحة النبطية سنة ٢٩١هـ ولم يدفع بها إلى النشر - أي إلى النسخ والتوريق - إلاّ بعد سبعة وعشرين عاماً. هكذا تقول فاتحة الكتاب: «هذا كتاب الفلاحة النبطية، نقله من لسان الكسدانيين إلى العربية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني القسيتي[١٨]، المعروف بابن وحشية، في سنة إحدى وتسعين ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة، وأملاه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات، في سنة ثماني عشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة»[١٩].

ويبدو أن ابن وحشية لم يبرم قراره بإملاء الكتاب، بعد طول إرجاء، على من سيسميه بـ«ابني» و«بنيّ» - أي أبي طالب ابن الزيات - إلاّ عندما شعر بدنو الأجل. وبالفعل، فإنه لم يتمكّن من أن يملي على «ابنه» سوى ثمانين ورقة من أصل ألف وخمسمئة ورقة، ولم يستوف هذا الأخير نسخه إلاّ بعد وفاة «أبيه». في ذلك يقول ابن الزيات: «إن ابن وحشية لم يملِ عليّ هذا الكتاب كإملائه غيره من الكتب التي نقلها إلى العربية. إنما كتبت بإملائه منه نحواً من ثمانين ورقة من كتابي أنا خاصة، من هذا الكتاب، ثم وصّى زوجته بعد وفاته أن تدفع إلي كتبه التي خلّفها، فدفعت إلي كتبه، وفي جملتها كتاب الفلاحة هذا، فنسخته من أصل كتابه» (ص١١٣١-١١٣٢).

ويظهر أن هذه العلاقة البنوية التي ربطت ابن الزيات بابن وحشية قد حملته على أن يتوخى أكبر قدر ممكن من الأمانة في النسخ. فهو لا يتدخل على النص من خارجه إلاّ لمرتين يتيمتين: مرة ليلاحظ قدراً من التشويش في النص نظراً إلى ورود ذكر أحد النباتات في غير موضعه، وفي ورقة

(١٨) هنا تصحيف لم ينتبه إليه توفيق فهد: فقد وجدنا ابن النديم ينسبه إلى «أهل قُسّين»، وليس إلى «قسيتا».

(١٩) **الفلاحة النبطية**، تحقيق توفيق فهد، مصدر آنف الذكر، ص ٥. ومن الآن فصاعداً سنكتفي بالإشارة إلى رقم الصفحات في المتن.

ملحقة بسائر ورق الكتاب، فلم يدرَ أهي «من كلام مؤلف هذا الكتاب أم لا». ولكنه لم يحب أن يغفله فكتبه، ولكن مع الاستدراك: «إلا أن عندي أنه ليس هذا موضع ذكره» (ص٨٢١). ومرة ثانية ليشير إلى أنه وجد في أصل الأوراق التي دفعت بها إليه زوجة ابن وحشية، وفي آخر باب «الكروم»، بياضاً بمقدار عشرين صفحة، فتدخل ليعلّق بالقول: «أظن التبييض لأحد أمرين: إما أن يكون شيئاً متروكاً في الكتاب المكتوب بالنبطية، فتركه ابن وحشية مبيَّضاً كما وجده مبيَّضاً في الأصل النبطي، أو يكون وجده فصلاً مكتوباً في الخمر وصفة إصلاحه ومنافعه، فكره أن ينقله من النبطية إلى العربية لأنه في شرح شيء محرّم؛ لأن أبا بكر ابن وحشية كان يميل إلى مذاهب الصوفية ويسلك طريقهم، فكره أن يوجد بعد وفاته عنه كلاماً طويلاً مجرداً في شيء محرم، فترك نقله لذلك. فهذا ما ظننته ظناً. وقد يجوز أن يكون شيء ثالث لا أدري ما هو. إلاّ أن أبا بكر في هذا الموضوع المبيَّض المتروك لِمَ تركه بياضاً لم يكتب فيه شيئاً. ولم أرَ ذلك وهو حيّ فأسأله عنه» (ص١١٣٢).

إن هذا التدخّل من جانب ابن الزيات له أهميته الخاصة فيما يتصل بالغرض الذي يمكن أن يكون ابن وحشية قصد إليه من وراء ترجمة **الفلاحة النبطية**. فالدعوى الاستشراقية القائلة إن ابن وحشية زيّف الكتاب بهدف الانتقام لقومه النبطيين من الإذلال القومي والديني الذي أنزله بهم العرب والإسلام تجد هنا ما يدحضها دحضاً عنيفاً. فليس ابن وحشية بمندس على الإسلام. بل كان – حسب توصيف ابن الزيات له – «يميل إلى مذاهب الصوفية ويسلك طريقهم»، وقد يكون امتنع عن نقل كلام نبطي في مدح الخمر وبيان منافعه لمخالفته أحكام الشريعة المحمدية التي يقال لنا إنه تصدى لمحاربتها.

والواقع، أن الحس القومي النبطي ليس غائباً عن وجدان ابن وحشية، ولكن ليس في سياق الأخذ بالثأر التاريخي من العرب والإسلام. فابن

وحشية يمثّل حالة نموذجية لمثقف ينتمي إلى شعوب البلدان المفتوحة التي انتهت إلى اعتناق ديانة الفاتحين بدون أن تقطع مع تاريخها ما قبل الفتح، وبدون أن تعتبر تراثها الثقافي لما قبل الإسلام «جاهلية» يتعيّن التنكّر لها. وإنه لظلم كبير، من هذا المنظور، أن يدرج ابن وحشية – صنيع نلينو به – في عداد «الشعوبيين». فالشعوبية صفة قد تنطبق على الفرس، لا على النبط. إذ لا معقولية تاريخية للحركة الشعوبية إلاّ بقدر ما تصدر عن شعوب حية وقوى قومية مقتدرة – شأن الفرس في العهد العباسي – على التحرك تحت عباءة الإسلام لاستعادة النفوذ السياسي والثقافي المفقود مع الفتح الإسلامي. ولكن النبط الكسدانيين، الذين ينتمي ابن وحشية إلى أصولهم، ما كانوا يمثلون مثل تلك القوة الحية والمقتدرة. فقد كانوا أقرب حالاً إلى الموات القومي، ولم تكن لهم قوة النفوذ السياسي التي يتمتع بها الفرس، كأكبر شريك للعرب في الحكم في العهد العباسي، ولا حتى قوة النفوذ الثقافي التي كانت تتمتع بها أمة مثل السريان لا أمل لها، بحكم نصابها الذمي، في المشاركة السياسية. فالنبط الكسدانيون كانوا تحولوا حتى قبل الإسلام إلى **بقايا أمة**. فبقاؤهم على الوثنية **الآرامية** أبقاهم خارج مدار الفاعلية التاريخية في رقعة جغرافية كانت تتحكم بها قبل الإسلام قوى ثلاث: الفرس الساسانيون والروم البيزنطيون والسريان المتنصرون الذين قطعوا، بتنصرهم، مع هويتهم الآرامية.[٢٠] ويلوح أن وضعية الشلل التاريخي هذه قد تفاقمت في ظل الإسلام، فصارت أقرب إلى الموات منها إلى البيات الشتوي. وهذا ما حوّل مشروع ابن وحشية في ترجمة الآثار المتبقية من حضارتهم – ومنها **الفلاحة النبطية** – من مشروع للفخر القومي إلى مشروع للهجاء القومي. **فليس أكثر من ابن وحشية اعتزازاً بماضي**

(٢٠) معلوم أن الآرامية صارت، لدى السريان الذين تسموا بهذا الاسم بعد تنصرهم، مرادفة للوثنية.

النبط، وليس أكثر منه اشمئزازاً من حاضرهم. فالصورة التي يرسمها عنهم في تقديمه لترجمته مسرفة في لوذعيتها إلى حد كاريكاتوري. فهو لا يتردد في أن يصف «الكافة من هؤلاء القوم، الذين هم بقاياهم» بأنهم «كالبقر والحمير والعاجزين عن فهم شيء من علوم أسلافهم» (ص٦). وأكثر ما يغضبه فيهم أن يكونوا قد قطعوا مع تراثهم ومع تاريخهم حتى قبل أن يقطعهم الإسلام عنهما. ولا شك في أن حسّ الهوية والانتماء القومي لدى ابن وحشية هو الذي حدا به إلى تصميم مشروعه الإحيائي. وهو مشروع لا يقبل الوصف بأنه «شعوبي» - بالمعنى المتداول لهذه الكلمة عصرئذ - لأن **سقفه الأعلى ليس إحياء أمة الكسدانيين، بل إحياء ذكرها.** فابن وحشية يناضل على جبهة سمعة الكسدانيين ثقافياً، وليس على جبهة تغيير واقع حالهم الميئوس منه تاريخياً. في ذلك يقول: «إن قصدي الأول وغرضي إنما هو إيصال علوم هؤلاء القوم، أعني النبط الكسدانيين منهم، إلى الناس وبثّها فيهم ليعلموا مقدار عقولهم ونعم الله عندهم في إدراك العلوم النافعة الغامضة واستنباط ما عجز عنه غيرهم من الأمم، وذلك أنني وصلت إلى كتبهم في زمان قد درس فيه ذكرهم ونسخت فيه أخبارهم وعدم إعلامهم، حتى لم يبق إلا ذكرهم فقط وذكر بعض علومهم، ذكراً كالخرافات بلا معرفة ممن يذكرها بها. فلما رأيت ذلك اجتهدت في طلب كتبهم فوجدتها عند قوم هم بقايا الكسدانيين وعلى دينهم وسننهم ولغتهم. ووجدت ما وجدت عندهم من الكتب، وهم في نهاية الكتمان والإخفاء والجحود لها والجزع من إظهارها. وكان الله عز وجل قد ترزقني قبل ذلك من المعرفة بلغتهم، التي هي السريانية القديمة، ما لم أره مع كثير أحد.[21] وذلك أنني منهم، أعني من نسل بعضهم، ومكّنني الله تعالى بالمال والدنانير، فله الحمد، فوصلت إلى ما أحببت من كتبهم بهذه الوجوه التي عددتها، من أنني منهم وأني عارف بلغتهم وأنني متمكّن من المال. فاستعملت المداراة والبذل ولطيف الحيلة، إلى أن وصلت إلى ما أمكن من كتبهم» (ص ٥-٦).

وبديهي أن المعلومة التي قدّمها ابن وحشية في هذا النص في غاية الأهمية من وجهة النظر الأنثروبولوجية والتاريخية. فالتقية لم تكن ممارسة موقوفة على الفرق المضطَهدة أو المبدَّعة داخل الإسلام وحده، بل كانت تمثّل مظلة الحماية أيضاً للفرق، أو لبقايا الفرق الدينية، من خارجه، وهذا إلى عصر ابن وحشية على أقل تقدير، أي إلى مطالع القرن الرابع للهجرة. ولقد كان على ابن وحشية أن يكسر حاجز التقية هذا وأن يداريه في آن معاً. وقد لجأ في سبيل ذلك إلى إغراء المال وحجة العقل. فبحثه عن تراث أسلافه قاده إلى إنسان كان بحوزته مجموعة من كتب الكسدانيين، وكان يكتمها شديد الكتمان. ولكن بما أن هذا الإنسان كان يتميّز عن جملة بقايا الكسدانيين وينفصل، على حد تعبير ابن وحشية بالذات، عن «حماريّة هذه الكافة»، فقد أقنعه بأن يسلمه بعض تلك الكتب لينقلها إلى العربية، وتحديداً منها ما كان يتصل بالعلوم، لا بالشريعة. فالشريعة يسري عليها مبدأ التقية، وكتمانها - كما أوصى الأسلاف - واجب وصائب. أما «العلوم النافعة للناس الدارسة عنهم» فـ«غير جارية مجرى الدين والشريعة، ولا داخلة في الوصية بالكتمان». و«لو نقلت هذه الكتب أو بعضها إلى العربية حتى ينظر فيها الناس... لعرفوا من هم واضعوها، ولكبروا في نفوسهم وعظموا عندهم... ولعلهم أن ينتهوا عن ثلب النبط». إذ متى ما عرف الناس - كما يضيف ابن وحشية قائلاً - «مقدار علومنا وانتفعوا بما وضع أسلافنا، صار في ذلك ضرب من الفخر لنا والتنبيه على فضلنا» (ص ٦-٧).

هكذا خرج مشروع ابن وحشية لإحياء التراث النبطي إلى النور، فكان أول كتاب ينقله إلى العربية - كما يذكر - **«كتاب دواناي البابلي في أسرار**

---

(٢١) هي إذاً لغة شبه بائدة، وليست السريانية الغربية التي بقيت تتمتع، حتى عصر ابن وحشية على أقل تقدير، بنصاب لغة ثقافة عالمة، فضلاً عن النطق بها من قبل الأكثرية السريانية التي تحولت شيئاً فشيئاً إلى أقلية.

الفلك»، ثم كتاب «**الأدوار الكبير**»،[٢٢] ثم عدة كتب أخرى، وأخيراً كتاب «**الفلاحة**» الذي «استكبره واستطاله» في أول الأمر وخطر بباله اختصاره، ثم قرّر أن ينقله «على تمامه وكماله» لعظم ما رأى «من فائدته وجميل موقعه في إفلاح الأرض وعلاج الشجر وزكا الثمار» (ص٨). ولعلّ قرار ابن وحشية بترجمة **الفلاحة النبطية** كاملاً هو ما يفسر تأخره في نشره إلى حين ساعة وفاته. فالكتاب، على كونه موسوعة في علم الزراعة، لا يخلو من إشارات، مقتضبة تارة ومطوّلة طوراً، إلى ديانة الكسدانيين القدامى وطقوسهم الوثنية. ولا يستبعد أن يكون ابن وحشية قد أمسك عن نشره وإذاعته في الناس قرابة ثلاثين سنة تقيداً منه هو نفسه بمبدأ التقية. فالكتاب، بالشق الذي يتعلق منه بوثنية النبط، قد يتحوّل من مفخرة لهم إلى مثلبة. ومن هنا قد يكون مصدر تردد ابن وحشية، وهو تردد لم يحسمه إلا دنو ساعة الأجل.

هل نستطيع أن نخلص من احتمال كهذا إلى أن مبدأ التقية قابل للتطبيق على ابن وحشية نفسه؟ بعبارة أخرى، هل نستطيع أن نساير ذلك الفريق من المستشرقين الذي ذهب إلى أن ابن وحشية كان يصدر، في نحله كتاب **الفلاحة النبطية**، عن «عداء مبطن للعرب والإسلام»؟ من حسن الحظ أننا نملك، عدا إشارة ابن الزيات إلى ميوله الصوفية، قرينتين ثمينتين من شأنهما أن تساعدا على حسم ذلك السؤال بالسلب. ففي تدخلين لابن وحشية على النص من خارجه، نراه يحدد بوضوح موقفه من مسألة الشرك والتوحيد، ومن مسألة الحكم العربي.

ففي التدخل الأول يعلق ابن وحشية على كلام لقوثامي - مؤلف **الفلاحة النبطية** - بصدد الخلافات التي كانت قائمة في صفوف الكسدانيين بين عبدة الكواكب وعبدة الأصنام، وكذلك بين أنصار الشرك الخالص وبين من كانوا يقولون بتأويل توحيدي لكلام بعض حكمائهم من أمثال أنوحا

(٢٢) يذكر ابن النديم بالفعل من كتبه «**كتاب أسرار الكواكب**» و«**كتاب دوار على مذهب النبط**».

(=نوح) وينبوشاد. فقوثامي يحكي أن ينبوشاد كان يرى أن أدمي (=آدم)، أقدم أنبياء الكسدانيين، ما «كان يرى عبادة الأصنام، بل كان يرى عبادة الكواكب، يتقرّب بعبادتها إلى من هو فوقها ومن هو أقوى منها»، مثله في ذلك مثل أنوحا الذي «أنكر على أهل بلده عبادة الأصنام» ودعاهم إلى ما يشبه عبادة الإله الواحد، فـ«ضربوه وشجّوه وأدموه وحبسوه». وتخوفاً من مصير كهذا، فإن قوثامي، بعد أن يكيل المديح لينبوشاد، يعود فيذمه، بلفظ لا يخلو من غموض، لأنه خالف دين قومه. هنا يتدخل ابن وحشية ليقول: إنه ليظهر لي من كلام قوثامي أنه كان على مذهب ينبوشاد، إلا أنه ليس يقدر يفصح بذلك. ألا ترى كيف... يخلط ذمه له بالمدح له، ويصوّب رأيه تصويباً خفياً مخبواً؟ وهذان جميعاً، ينبوشاد وقوثامي، يومئون إلى صحة التوحيد وينصرونه، لأنهم كانوا يعتقدونه. لكنهم يخفون ذلك جهدهم خوفاً على أنفسهم من أهل أزمنتهم والملوك الذين كانوا على عصرهم وفي دهرهم. وما زال في القديم، على حسب ما وجدت في كتب النبط، أنه لم يزل رجل بعد رجل يظهر فيهم، يرى التوحيد وخلع عبادة الإله غير الواحد القديم ويدعو إليه. وربما لم يمكّنه الإفصاح، فأومى به. كذلك كان أنوحا، هذا الذي هو مذكور في هذا الكتاب، وينبوشاد مثله، يومئ إلى التوحيد وينصره، وقوثامي أيضاً عندي مثلهما. ولقد منّ الله تعالى علينا بمعرفته والتوحيد له على أكرم خلقه سيدنا محمد بن عبدالله النبي (ص). فأخرجه في خير عصر وأكرم أوان وأيّده وأعلى أمره وأظهره حتى قهر الأمم، كما وعد قومه وأخبر أمته أن عقبى الدار تكون لهم، وأنه وعدهم أنه يمكّن لهم دينهم ويستخلفهم في الأرض كما استخلف من كان قبلهم. فأخبرهم بهذا ووعدهم به، وهم في قلة. فصحّ ما أخبرهم به وتمّ وعده لهم، فكان في هذا أعظم آية وأكبر علم وأدلّ دليل على صحة نبوته» (٤٠٥-٤٠٦).

هذا عن التوحيد والإسلام. أما عن العداء المبطن المزعوم للعرب من موقع النزعة القومية النبطية الثأرية، فلا ريب في أن ابن وحشية، الذي

اعتنقت أسرته الإسلام منذ أربعة أجيال على الأقل كما يستدل من سلسلة نسبه[٢٣]، لم يكن يستشعر نفسه عربياً. ولكنه كسليل للنبط الكسدانيين ما كان يكنّ عداء للعرب، بل كان يعتقد على العكس أن لهم منة على النبط بقدر ما أخذوا لهم بثأرهم التاريخي من الفرس الذين كانوا سبقوا العرب إلى إبادة مُلكهم ومحو كيانهم القومي ووضع اليد على تراثهم العلمي. وموقف ابن وحشية يتّضح بجلاء لا مزيد عليه عندما يتدخل على النص في معرض الكلام عن نبات السلجم ليلاحظ أن استخراج ماء السلجم وشربه والطبخ به معمول به على نطاق واسع في «بلاد فارس والري وأصفهان»، حتى غدا منسوباً إلى الفرس ومعروفاً بالاسم الذي سماه به الفرس، أي «شلمابه». وهنا يضيف ابن وحشية مصححاً: «أتوهّم أن الفرس تعلموه من النبط، وأن النبط سبقوهم إليه. فلما غلبوهم وملكوا ملكهم وأخذوا كتبهم، ورثوا علومهم واستخرجوا منها تلك الأطبخة المضافة إليهم المسماة بلغتهم». الشيء نفسه يصدق على «ذلك المعجون المسمى الشيلثا، فإن النبط، استنبطوه وركّبوه، وأكثر أطباء زماننا لجهلهم ينسبونه إلى الفرس ويقولون هو لهم. فلولا الغباء والغفلة لكان ينبغي أن يعلموا أنه للنبط من اسمه، فإن شيلثا اسم نبطي، وهو... أنفع من ترياق الفاروق... وأبلغ في شفاء السموم من الترياق الذي يسمونه الكبير». ويختم ابن وحشية تدخله - الذي لا يخلو من إطالة - بالقول: «وجملة الأمر أن العرب عملوا بالفرس مثل ما عمل الفرس بالنبط سواء، حذو النعل بالنعل، وانتصروا للنبط من الفرس. وهذا من قول الله تبارك وتعالى: «وتلك الأيام نداولها بين الناس»، فجاءهم العرب بدين اختاره الله تعالى لخلقه، فقهروهم بذلك، وبدّدوهم وأزالوا ملكهم ونعمهم، وقد كان - والله - ملكاً عظيماً كبيراً وأمراً هائلاً، فظهر

(٢٣) هو، حسب تعريف ابن النديم به، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرتيا بن بدنيا.

بذلك للعرب آية كبيرة في صحة أمرهم وأمر نبيهم صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً»[٢٤]، (٥٤٦-٥٤٨).

والحق أنه إن يكن ابن وحشية متعصباً على أحد، فليس على العرب، ولا حتى على الفرس الذين يستدرك في السياق نفسه ليقول إنه ما قال ما قاله «طعناً على الفرس ولا ازدراء بهم، بل هم أعقل وأعدل الأمم» (ص ٥٤٦) - بل على النصارى، وتحديداً السريان منهم. وهو لا يتعصب عليهم بصفته

(٢٤) الواقع أنه ليس ابن وحشية - بصفته مترجم **الفلاحة النبطية** - هو وحده، فيما يستدلّ من تدخله، من لا يكنّ عداء للعرب، بل كذلك مؤلف الكتاب نفسه، أي قوثامي الكسداني. ففي معرض الكلام عن نبات الصبار، الذي يصفه بأنه «نبات بري عربي خالص»، يورد لسلفه ينبوشاد أقوالاً في منافعه. ولكنه لا يلبث أن يعترض عليه بقوة حينما يختم بالقول في هذه المنافع: «العرب يفخرون بهذا، ومنا تلقوه وعنا أخذوه». يقول قوثامي: «هذا قول ينبوشاد في الصبر والصبار ومنفعتهما، وهو كما قال. إلا أن قوله في العرب إنهم أخذوا منافع ذلك منهم وتلقنوه عنهم ليس هو كما قال عندي، ولا أرد عليه قوله ولا أكذّبه، إلا أنه يبعد في نفسي أن يكون شيء مخرجه في بلادهم ويجربونه كثيراً ويستعملونه، نقول نحن أنهم تعلموا منافعه منا. فنحن إلى أن نكون تعلمنا ذلك منهم وأخذناه عنهم أحرى وأولى. ولا يظن بي ظان أنه ذهب علي رأي ينبوشاد في العرب، لأنه يرى أنها أمة تولاها الزهرة، وليس لمن تولاها الزهرة علم ولا حكمة ولا فكر ولا استنباط لشيء. ونحن مع هذا قد نشاهد لهم ذكاء وفطنة حادة وبديهة حسنة... ولهم قيافة الأثر، وهو دليل على فرط فطنتهم وبليغ ذكائهم. وإن كان للهند قيافة حسنة، فإن العرب قيافتهم أحدّ» (ص ١١٦٠-١١٦١).

[يبقى أن نقول إن اعتراض قوثامي هذا على حكم ينبوشاد السلبي على العرب، ودفاعه عن ذكائهم وفطنتهم وعلمهم لا يصفع فقط الدعوى الاستشراقية عن العداء المبطن للعرب، الكامن زعماً في أسس **الفلاحة النبطية** تأليفاً أو ترجمة، بل ينسف أيضاً الدعوى الجابرية عن انتماء هذا الكتاب إلى ثقافة العقل المستقيل والأيديولوجيا التنجيمية «اللاعقلانية». فموضع اعتراض قوثامي على ينبوشاد أنه يحكم بتجرد العرب من العلم والحكمة والفكر بحكم تبعيتهم المفترضة للزهرة، ويلاحظ أن هذه التبعية المفترضة ما حالت دون أن يكون لهم ذكاء وفطنة وبديهة. فقوثامي هو من رافضي الحتمية النجومية. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة].

مسلماً، بل حصراً بصفته كسدانياً ما خان انتماءه الآرامي كما خانه السريان عندما تنصّروا وتنكّروا لهويتهم الآرامية. وكلمة «خيانة» لا تبدو هنا في غير محلها، وابن وحشية لا يداري ألفاظه: فعنده «إن جميع هؤلاء النصارى الذين في هذه البلاد وما حولها من الأقاليم أصولهم نبط كلهم، وهم يمخرقون بالروم ويوهمون أنهم منهم، من أجل الموافقة في النصرانية، وأيضاً فلأن الناس كلهم ينتفون من النبط ويأنفون أن يضيفوا أنفسهم إليهم» (ص ٥٤٧). ومن هنا حملته، ودوماً في سياق الكلام عن معجون الشيلثا، على أطباء النصرانية: فهم، وليس أحداً غيرهم، من أقنعوا ملوك العرب بالامتناع عن عمل الشيلثا، رغم تفوّقه في المنفعة على الترياق، جهلاً منهم وتعصباً. إذ «لما توهموا أنه دواء ركّبه الفرس عدلوا عن ذكره البتة واطرحوه وزيفوه» لعصبية منهم «بالنصرانية ونصرة دين الروم على الفرس... ولم يكن هذا منهم عصبية للروم على النبط. ولكن لما توهموا لجهلهم أنه للفرس اطرحوه لذلك وأزروا عليه، وهو لأسلافهم من النبط... فما أعمى قلوبهم وأثخن أعينهم: أيصير الشيء نافعاً بالعصبية له، وتذهب منافع آخر بالعصبية عليه؟». ويعود ابن وحشية هنا أيضاً إلى تبرئة العرب، فيقول مخاطباً تلميذه ابن الزيات: «وما أعلم، يا بنيّ، وقد جلت أكثر الربع المسكون، أن أحداً عمل الشيلثا منذ ظهر الإسلام وجاءت الدولة العربية. وقد عمل عدة من ملوك العرب الدرياق الكبير، وإنما عدلوا عن عمل الشيلثا لمنع أطبائهم لهم منه وتزييفه والطعن عليه ومدحهم الدرياق والحضّ على عمله.[٢٥] وملوك العرب غير ملامين في هذا، لأنهم لا علم لهم بالطب، وإنما يرجعون إلى أقاويل من وجدوه يتطبب في زمانهم وعلى عهدهم، وهم هؤلاء النصارى المتصنعون بالجهل وقلّة العقل في الدين وأمور الدنيا كلها» (ص ٥٤٨).

---

(٢٥) معلوم أن الترياق (أو الدرياق)، كما يدل اسمه المشتق من اليونانية، مركب دوائي رومي.

تاريخ التأليف

إن مسألة تزييف **الفلاحة النبطية** لا يمكن أن تحسم إيجاباً أو سلباً إلاّ إذا أمكن تحديد تاريخ تأليفه. والحال أن الملف العلمي المتكوّن بهذا الخصوص فضفاض ومتناقض إلى حد مذهل. فبين غوتشميد الذي أرجع زمن التأليف إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وبين رينان الذي أرجعه إلى القرن السادس للميلاد، تمتد مسافة زمنية معلقة فوق التاريخ لا تقلّ عن عشرين قرناً. وإذا أخذنا أيضاً الفرضية القائلة، على لسان نولدكه ونلينو وماسينيون وكراوس وكوربان، إن **الفلاحة النبطية** «زيف من زيوف العهد العربي»، فإنه يتعيّن علينا أن نمدّد تلك المسافة المعلقة فوق التاريخ إلى ما يناهز الخمسة والعشرين قرناً.

وحتى نعبر هذه المسافة بما فيه الكفاية من الأمان العلمي، فإننا لا نملك من خيار آخر سوى أن نطبق عليها منهج الحفريات (=الأركيولوجيا) بحصر معنى الكلمة. فكتاب **الفلاحة النبطية** ينطوي على نحو مئة اسم علم من أسماء الأشخاص، وعلى نحو مئتي اسم علم من أسماء الأماكن من قرى ومدن وبلدان. ولا شك أن الأكثرية الساحقة من هذه الأسماء خرساء وغير قابلة للاستنطاق، إما لأنها مجهولة تماماً كأسماء «كاماش النهري» و«طامثرى الكنعاني» و«ماسي السوداني»، وإما لأنها لا تحمل، فيما يتعلق بتاريخ التأليف، دلالة زمنية معينة كأسماء «مصر» و«العراق» و«فارس» و«بابل». ولكن هناك بالمقابل تسميات لأماكن أو لأشخاص تقطع - هذا أقل ما يمكن قوله - بأن التأليف ما كان له أن يتم قبل أن تكون هذه الأماكن أو الأشخاص قد رأت النور تاريخياً. فهناك على سبيل المثال إشارة إلى شجرة باسم «أسيرثا» يقول عنها مؤلف **الفلاحة النبطية** إنها «شجرة غريبة ظريفة جلبت إلى بابل من طرف جبل الكام، مما يلي البحر منه، من قرى أنطاكية» (ص ١٢٣٥). والحال أننا نعلم أنه ما كان ثمة وجود لمدينة بهذا الاسم في

أي مكان من العالم قبل أن يشيدها في نحو العام ٣٠٠ق.م. سلوقس الأول نيكاتور، أحد قادة الإسكندر المقدوني وأول ملوك السلالة السلوقية، على المجرى الأسفل لنهر العاصي، وعلى بعد قرابة ٣٥ كم من البحر، ويطلق عليها اسم والده انطيوخس. ويتحدث كتاب **الفلاحة النبطية** في ما لا يقل عن خمسة مواضع عن **القبط** (ص ١٣١٩) **وبلاد القبط** (ص ١٢٢٨)، علماً بأن قدامى المصريين لم يعرفوا أنفسهم بهذا الاسم، بل كانوا يتسمون بـ«الكميتيين».[٢٦] وكان أول من أطلق عليهم اسم «**القبط**» اليونانيون. وكان لا بد من انتظار العهد الهلنستي لتشيع هذه التسمية في الاستعمال وليسمي به المصريون أنفسهم ابتداء من القرن الثالث ق.م. على أبعد تقدير. ويسمي الكتاب أيضاً **أسقولوبيا** في سبعة مواضع ويصفه تكراراً بأنه «رسول الشمس» (ص ٧٤٨، ١٣١٨، ١٤٨٣ . . . إلخ) ويعتده من قدامى حكماء النبط شبه المؤلهين.[٢٧] والحال أننا نعلم أن «إسقلابيوس» إله يوناني، وإن عبادته كإله للشفاء لم تنتشر خارج اليونان إلا في العصر الهلنستي، وتحديداً في القرن الثاني قبل الميلاد حيث بلغ تعداد معابده يومئذ ٣٦٠ معبداً.[٢٨] ويستخدم الكتاب تعبير «الفلاسفة» (ص ١٢٤٥)، وهو مصطلح لم يدرج في الاستعمال خارج اليونان إلاّ في العصر الهلنستي أيضاً. والشيء نفسه يصْدق على استخدامه تعبير «لغة الفهلوية» (ص ١٦٥)، والفهلوية كلغة لم تفرض

(٢٦) أي سكان الأرض الغامقة اللون، «كميت»، التي يشكلها وادي النيل بالمضادة مع الأرض الفاتحة اللون، «دشرت»، التي تشكلها الصحراء المحيطة به من كلا جانبيه. انظر في ذلك: كلير لالويت: **امبراطورية الرعامسة** *l'Empire des Ramses*، فايار، باريس ١٩٨٥، ص١٢.

(٢٧) لا ننسَ أن الشمس هي أكبر آلهة النبط، وهي تؤلف مع القمر زوج النيّرين، ويليهما الكواكب الخمسة.

(٢٨) موريس سارتر: **الشرق الروماني** *l'Orient Romain*، منشورات سوي، باريس ١٩٩١، ص٤٦٦.

نفسها في الاستعمال إلاّ في القرن الأول قبل الميلاد؛ فهي في الأصل لغة الفاتحين الفرثيين الذين غزوا إيران في منتصف القرن الثالث ق.م.، ثم امتدوا إلى ما بين النهرين في القرن الثاني ق.م.، ولم يتحول لسانهم إلى لغة مكتوبة إلاّ عندما تمكّن الكتبة الآراميون من أدائه بالأبجدية الآرامية في القرن الأول قبل الميلاد.[٢٩] ويسمي الكتاب «حمير» (ص١١٦٠)، ونحن نعلم أن حِمْيراً كقوم لم يبدأ لهم وجود تاريخي قبل أن تنتقل عاصمة السبئيين من مأرب إلى ريدان في ظفار عام ١١٥ ق.م. ويسمي أيضاً «صنم تهامة: نسراً» (ص٢٩٦)، وقد كان معبود حمير.[٣٠] ونتقدم إلى الأمام أكثر في الزمن مع تسمية **الفلاحة النبطية** لمدينة تكريت في نحو من خمسة عشر موضعاً (ص ٢٣٢، ٢٣٦ . . . إلخ)، ونحن نعلم أن هذه المدينة قد أنشأها ملك أرمينيا تكران الكبير باسمه عندما فتح بلاد ما بين النهرين وسوريا الشمالية عام ٨٣ ق.م. وإذ نقترب على هذا النحو من العصر الميلادي، نكون قد ابتعدنا كثيراً ليس فقط عن تحقيب غوتشميد الذي أرجع زمن التأليف إلى القرن الرابع عشر ق.م.، بل كذلك عن تحقيب كاترمير الذي أرجعه إلى القرن السادس ق.م. وعندما يسمي مؤلف **الفلاحة النبطية** في موضعين مدينة «**الحضر**» (ص ٤٠٨ و٩٥٥)، فإنه يكون قد أدخلنا إلى العصر الميلادي نظراً إلى أن إنشاء هذه المدينة يعود تاريخه إلى نحو العام ٧٠م حسب تقدير جورج رو الاختصاصي الكبير بتاريخ العراق القديم.[٣١] ثم لا نلبث أن نضع قدماً أخرى في العصر الميلادي مع ذكر «بابا» في سياق الكلام عن شجرة الخرنوب الشامي التي لها خواص «فيها عجائب، قد

(٢٩) ميشيل روش: **الامبراطوريات الكونية من القرن الثاني إلى القرن الرابع** Les Empires Universels II-IV siècles، منشورات لاروس، باريس ١٩٦٨، ص ١١٥.

(٣٠) محمود سليم الحوت: **الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٢.

(٣١) جورج رو: **ما بين النهرين** *La Mésopotamie*، منشورات سوي، باريس ١٩٨٥، ص ٤٤٨.

ذكرها بابا، من أحاديث زعم أنها جرت بينها وبين شجرة البق، وأجوبة كانت منها إلى تلك ومن تلك إليها، مما يجري مجرى الآداب والحكم والآيات والاعتبارات» (ص١٨٤). فبابا المشار إليه هو، على ما نرجّح «بابا المتنبئ» الذي لقّبه السريان باسم «نبي حران» والذي لا تستبعد مصادرهم التاريخية أن «يكون قد أدرك الميلاد، فعاش في القرن الأول قبله، وفي مطلع القرن الأول بعده».[٣٢]

ولكننا إذ نتقدم على هذا النحو بحذر في العصر الميلادي، فإن حفرياتنا لا تعود تقودنا إلى أي أثر يمكن أن نستدلّ منه على تأخّر زمن التأليف إلى القرن الرابع أو الخامس أو السادس للميلاد، بحسب ما كان افترض رينان وبحسب ما يذهب إليه ناشرا **الفلاحة النبطية** مخطوطاً ومطبوعاً، نقصد فؤاد سزكين وتوفيق فهد. فليس هناك أي إشارة إلى أي واقعة من الوقائع الكبرى التي تحكمت بالمصير السياسي والثقافي لبلاد ما بين النهرين في حقبة القرون الأولى من العصر الميلادي مثل قيام الدولة الساسانية والفتح الروماني وظهور المانوية وانتشار المسيحية. وقد يقال هنا إن حجة الصمت غير كافية. وهذا صحيح بصفة عامة. ولكنها بالمقابل تكون حاسمة عندما يتعلق الأمر، كما في الحالة التي نحن بصددها، بتحديد التحقيب التاريخي. فعندما توضع الأمور في غير نصابها - كما يفعل من ذهب من المستشرقين أو الدارسين إلى أن **الفلاحة النبطية** هو من زيوف العهد الساساني أو العهد العربي - فلا عجب ألا تهدينا الحفريات إلى أي

(٣٢) فولوس غبريال وكميل أفرام البستاني: **الآداب السريانية**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٢. هذا، ويغلط توفيق فهد في تحديد هوية بابا هذا، فيحسبه بابا ملكا، ملك أنباط العراق الذي ذكره الطبري في تاريخه والذي تحالف مع أردوان، ملك أنباط سورية، لمحاربة أردشير الأول، مؤسس السلالة الساسانية (٢٢٦-٢٤١م). وقد كانت هذه القرينة المغلوطة واحدة من القرائن، أو بالأحرى الحدوس، التي حملت توفيق فهد على تحديد تاريخ تقريبي لتأليف **الفلاحة النبطية** يتراوح ما بين القرن الثالث والقرن الخامس للميلاد.

أثر لمثل ذلك النصاب. فالحفريات لا تستطيع أن تكشف إلاّ عن ماضٍ له وجوده في الأعيان، لا عن ماضٍ افتراضي لا وجود له إلاّ في الأذهان.

والواقع أن هناك ما هو أكثر من حجة الصمت. ففيما يتعلق بالمسيحية مثلاً، فإننا لا نلاحظ فقط غياباً مطلقاً لآثارها في **الفلاحة النبطية**،[٣٣] بل هناك أيضاً نوع من النفي غير المباشر لواقعة انتشارها. فلو أن قوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، عاش فعلاً في القرن الخامس للميلاد، أي القرن الذي كرّس غلبة المسيحية على بلاد ما بين النهرين انطلاقاً من قاعدتها الأولى في مدينة الرها السريانية (خلا الاستثناء الذي تمثله حران ببقائها صامدة - بصورة جزئية على الأقل - على وثنيتها)، لما كان له أن يقول ما قاله في النص التالي الذي لا بد أن نضعه في سياقه حتى نفهم دلالته. فقوثامي كان مقيماً في سرّه على شريعة أدمي (= آدم) الداعية إلى عبادة الكواكب، ويأبى أن يتحول عنها إلى شريعة ابنه ايشيتا (= شيت) الداعية إلى عبادة الأصنام. ولكنه يلاحظ آسفاً أن الشريعة التي نسخ بها ايشيتا شريعة أبيه «صارت هي المستعملة الباقية»، ويضيف بأسف أشد: «وأظن أنها ستبقى على الدهر لظهورها منذ عهد إيشيتا وإلى زماننا هذا. وما نرى إلاّ أنها تزداد كل يوم قوة وظهوراً وانتشاراً، ويدخل الناس فيها أرسالاً أرسالاً. فلذلك ظننت أنها ستبقى ويدرس غيرها من نواميس الكسدانيين وغيرهم من أجيال النبط، كما درست أديان كانت قديماً قد سمعنا بها، لم يبق من معتقديها والمتدينين بها أحد البتة» (ص ٧٣٠). وأقل ما يمكن قوله هنا إن قوثامي

(٣٣) أشار بعض المستشرقين إلى وجود آثار من المسيحية في **الفلاحة النبطية**. ولكن يبدو أننا هنا أمام خطأ في التأويل وقلب لمعادلة التأثير والتأثر. **فالفلاحة النبطية** تتحدث مثلاً عن عيد الميلاد وعيد رأس السنة، ولكنهما العيدان الوثنيان لا العيدان المسيحيان. فعيد الميلاد هو عيد ميلاد الزمان في ليلة ٢٤-٢٥ كانون الأول/ ديسمبر، وعيد رأس السنة هو عيد السنة البابلية الجديدة التي تبدأ في الأول من نيسان/ أبريل. فليس ههنا تأثير للمسيحية، بل تأثر للمسيحية بما سبقها، أي بالوثنية الآرامية.

كان بعيداً كل البعد عن الحدس بالمقلب التاريخي الذي كانت تعدّه المسيحية لشريعة إيشيتا، أي للوثنية.

لماذا؟ لأنه عاش وكتب **الفلاحة النبطية** في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد، ويومئذ لم تكن النصرانية قد دخلت بصورة فعلية إلى بلاد ما بين النهرين، ولا حتى إلى الرها التي لم يتنصر ملكها الأبجر الثامن (١٧٧-٢٢١م) - إذا صح أنه تنصّر - إلا في مطلع القرن الثالث للميلاد.[٣٤] ونحن إذ نقطع بأن ذاك هو تاريخ تأليف **الفلاحة النبطية** فإننا لا نفعل ذلك تخميناً أو حدساً، بل بالاستنتاج المباشر من نص الكتاب نفسه. وليس أقوى من حجة النص عندما تنطق من تلقاء نفسها دونما قصد مسبق من قبل صاحب النص لإنطاقها بما تنطق به. فقوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، يروي قصة وقعت في أيامه، أو قريباً من أيامه، مفادها أن «رجلاً من السحرة... عمل سرّاقة سحرية، فسرق بها من بقر الملك في باكوراتي من عمل كوثا ربّا ثلاثين بقرة». فلما تناهى الأمر إلى الملك «استشاط غيظاً وجمع وجوه أهل كوثا ربا فقال: إنكم لن تنتهوا عن كيدي كما كنتم تحتالون على أبي «نصره» أو أقتلكم كلكم. لِمَ لم تكونوا تصنعون بملوككم مثل هذا الصنيع، فلما ملكنا نحن عدوتم علينا بالأذى والمكائد؟» (ص ١٤١٨-١٤٢٠). ولسنا معنيين هنا بمتابعة القصة، ولا ببيان كيف رد وجهاء كوثا ربا للملك بقراته الثلاثين. وإنما المهم أن الملك قد سمّى أباه باسم «نصره». والحال أننا هنا أمام شخصية تاريخية حقيقية. فـ«نصره» هو ثالث ملوك السلالة الآرامية، أو الكنعانية الشامية كما يسميها مؤلف **الفلاحة النبطية**، التي حكمت إقليم بابل، من عاصمتها في كوثا ربا[٣٥] ثم في

(٣٤) موريس سارتر: **من الإسكندر إلى زنوبيا** D'Alexandre à Zénobie، **تاريخ المشرق القديم من القرن الرابع ق.م. إلى القرن الثالث ب.م.**، منشورات فايار، باريس ٢٠٠١، ص ٩٥٤.

(٣٥) هي اليوم الكوت.

الحضر، في الحقبة ما بين ٨٥-٢٤٠م، قبل أن يطيح بها شاهبور الأول، ثاني ملوك الساسانيين، بعد حصار دام سنة كاملة لعاصمتها. والملك، المعاصر لقوثامي، والذي يسمي في القصة أباه «نصره» هو سنطروق الأول الذي حكم بين ١٦٦ و١٩٠م، والذي كان أول من تسمى من أسياد الحضر باسم الملك.[٣٦] وعلى هذا نستطيع أن نقطع بأن قوثامي، الذي يذكر أنه ألّف كتابه في بابل وهو في الستين من العمر، قد عاش وكتب في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد. ونحن لا نستطيع الافتراض أنه عاش إلى نهاية القرن الثاني لأنه لا يشير من قريب أو بعيد إلى واقعة حصار الرومان بقيادة سبتيموس ساويروس للعاصمة الحضر عام ١٩٨ في عهد الملك عبد سميا.[٣٧] ثم إنه ليس لنا، على الأخص، أن نفترض أنه عاش إلى ما بعد سقوط الحضر وانقراض سلالة ملوكها على أيدي الساسانيين عام ٢٤١م. وذلك لأنه يذكر في عدة من المواضع، وتحديداً في خاتمة كتابه، بأن الكنعانيين هم **الآن** ملوكنا. ومن ذلك قوله: «إن الكنعانيين، لما ملكوا إقليم بابل، بعد حروب كثيرة كانت بينهم وبين الكسدانيين، غلبوا عليها وملكوها، وها هم إلى الآن ملوكنا، أيّدهم الله بنصره» (ص ١٢٤٨).

وكما هو واضح من النصوص، ومن نصوص أخرى تالية، فإن العلاقة

(٣٦) انظر قائمة أسياد وملوك الحضر في: **معجم الحضارات السامية**، إعداد هنري سعيد عبودي، منشورات جروس برس، طرابلس ١٩٨٨، ص ٣٥٩. والقائمة هي كما يلي: نشر يهب السيد الأول (٨٥ - ١٠٥م)، وورود السيد (١٠٥ - ١١٥)، نصرو السيد (١١٥ - ١٣٥). نشر يهب الثاني (١٣٦ - ١٤٥)، معنو السيد (١٤٦ - ١٥٤)، ولجش (١٥٥ - ١٦٥)، سنطروق الأول الملك (١٦٧ - ١٩٠)، عبد سميا الملك (١٩٠ - ٢٠٠)، سنطروق الثاني الملك (٢٠٠ - ٢٤٠). هذا ويشير المؤرخون إلى أن انقطاعاً (ثورة قصر؟) قد حدث في السلالة الحضرية، وهذا ما يفسر أن سنطروق الأول لم يشرع بالحكم إلا عام ١٦٦م، أي بعد ثلاثين سنة من وفاة أبيه نصرو في عام ١٣٥م.

(٣٧) انظر تفاصيل واقعة الحصار هذه في: **من الإسكندر إلى زنوبيا**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٣٥-٦٣٧.

بين الكسدانيين وملوكهم الكنعانيين هؤلاء ما كانت تخلو من توتر. ولكن هل تكتسب من جراء ذلك مشروعيةً التأويلاتُ التكهنية المشتطة لبعض المستشرقين وقراءتهم «الرمزية» **للفلاحة النبطية** على أنه كتاب مقاومة مبطنة من جانب الممثلين الثقافيين لسكان ما بين النهرين الأصليين ضد الفاتح العربي الأجنبي الذي أذلهم وأباد ملكهم ونظر إليهم - فوق ذلك كله - نظرة استصغار واحتقار؟

الواقع أن جميع نصوص **الفلاحة النبطية** التي يرد فيها ذكر للكنعانيين، إذ تشير إلى توتر لا ينكر في العلاقة بينهم وبين الكسدانيين، فإنها لا ترفع البتة هذا التوتر إلى مستوى العداء بين شعب أصيل مقهور وشعب أجنبي قاهر، بل تحصره وتجعل سقفه الأعلى ما قد ينشأ من سوء تفاهم بين أبناء العمومة أو بين بطون القبيلة الواحدة أو بين أحفاد الجد الواحد.

هكذا يقول قوثامي: «ما أطرف هذه العداوة الشديدة بين هذين البطنين، وهما من نسل أخوين من ولد آدم[٣٨]، وكانا من أم واحدة من أزواج آدم ونسائه... وأنا وإن كنت من الكسدانيين فإني لا أطعن على الكنعانيين، ولا ألزمهم حجة، وإنهم لما ملكونا قد أحسنوا فينا السيرة بعد تلك الهيّات التي كانت منهم إلينا ومنا إليهم» (ص ١٢٤٩).

ويقول في نص آخر في معرض نقاشه لمن يسميه بطامثرى **الكنعاني** في ما ادّعاه في كتاب له من أسبقية للكنعانيين على الكسدانيين في استخراج بعض الرقى: «نحن لا نقبل من طامثرى دعواه هذه التي فخر بها على جميع النبط وادّعى أنها لأهله وأقربائه. بل نقول إن هذه الرقى... إنما كانت من استخراج الكسدانيين... وليس قولي هذا، وحق الشمس، طعناً على طامثرى ولا تكذيباً وحسداً للكنعانيين؛ بل هم بنو العمومة الكرام والأقرباء ولحمنا ودمنا. ولكني

(٣٨) آدم في **الفلاحة النبطية** ليس أبا البشر بإطلاق، بل هو أبو النبط حصراً من كسدانيين وكنعانيين.

أعاتب طامثرى ها هنا... فأقول: ... لم تنصفنا يا طامثرى، من نفسك، ونحن مع ذلك مادحون لك لفضل علمك وفضل نفسك وعقلك وتمام أمورك. وقبل وبعد، فما لكم من الفضل فهو لنا، وما لنا فهو لكم، وليس بيننا فرق في شيء. فهنيئاً لكم منا، وهنيئاً لنا منكم، والسلام» (ص ١٢٩٩).

إذاً، وعلى العكس مما يمكن أن يكونه العداء المفترض بين النبط والعرب في ظل الفتح الإسلامي، فإن العداء بين الكسدانيين والكنعانيين كان عداء من داخل الدين الواحد والجنس الواحد واللغة الواحدة. وبدلاً من أن يكون له بعد الصراع القومي والديني والثقافي، فإنه كان أقرب إلى ما أسماه فرويد بـ «**نرجسية الفروق الصغيرة**». فهو تمايز في الحساسية أكثر منه تعادياً شاملاً لجميع قيم الوجود، وهو أقرب إلى التنافس والتحاسد الذي يكون بين بلدتين متجاورتين منه إلى الصراع الوجودي الذي يكون بين بلد مفتوح وبلد فاتح تفصل بينهما - عدا علاقة التغلّب والقهر - هوة الاختلاف في الدين والجنس واللغة. فالكسدانيون والكنعانيون كانت تجمع بينهم هوية مشتركة هي الهوية النبطية، أو الآرامية بتعبير أدق، ولا تفرّق بينهم سوى اعتبارات المنشأ الجغرافي: فالكسدانيون بابليون، والكنعانيون شاميون. وبما أنهم في الأصل جميعاً كآراميين شعب مترحِّل، فإن أساطير المكان هي العلامة الفارقة الوحيدة في بطاقة هويتهم. وهذا ما يفسّر، فيما يفسر، قوة **الهوى الإقليمي في الفلاحة النبطية**. فلئن كانت جميع الشعوب التاريخية - وحتى الحديثة - تصدر في تصوراتها لعلاقتها بالشعوب الأخرى عن مركزية إثنية أو لغوية أو دينية، فإن المركزية الوحيدة التي تحكم العلاقة بين الكسدانيين والكنعانيين هي **المركزية الإقليمية**: فهوى الكسدانيين بابلي، وهوى الكنعانيين شامي.[٣٩] ونموذج هذه المركزية الإقليمية نجده في قول قوثامي: «اعلموا

(٣٩) دفعاً لأي سوء تفاهم، ينبغي أن نحاذر من الخلط بين كنعانيي **الفلاحة النبطية** وبين الكنعانيين التاريخيين: فهؤلاء الأخيرون قد انقرضوا منذ الألف الأول قبل الميلاد، =

أنه مما فضل به رب العالمين إقليم بابل أنها أرض يكون فيها ملتقى النهرين العظيمين الطيبين، دجلة والفرات، وأن عنايته بها كانت أكثر. وإن كانت عناية رب العالمين عامة لجميع الأقاليم... فإنها قد خصّت هذا الإقليم بخصائص ليست لغيره. فأرض هذا الأقليم أكرم الأرضين، وثماره أطيب الثمار... والناس المولودون الناشئون فيه أوفر عقولاً وأذكى قلوباً وأعدل طباعاً من جميع الأمم. فالناس كلهم من جميع أهل الأقاليم تراهم عياناً يقصدون هذا الإقليم يتعلمون من أهله أصناف العلوم ويستفيدون منه جميع الصنائع ويقتفون آثارهم في اللباس والزي والأعمال لجميع الأشياء. فأهل إقليم بابل هم كآلهة لجميع الناس وجميع الأرض»[٤٠] (ص ٣٦٠).

ومن هذا المنظور ينبغي أن نفهم المناظرات والمفاخرات التي يديرها قوثامي، في أكثر من موضع في كتابه، تارة بين «دواناي البابلي» و«مرداياي الشامي»، وأخرى بين «كاماش النهري» و«صردايا الكنعاني»، وثالثة بين «ماسي السوراني» و«طامثرى الكنعاني». والمناظرة الأخيرة تكاد تكون نموذجية في دلالتها على طريقة اشتغال المركزية الإقليمية. ففي معرض كلام قوثامي عن تأثير الرياح في طبائع الأقوام والبلدان، وخصائص الأرض والمزروعات، ودورها بالتالي في إذكاء العقول وإفسادها، يقول قوثامي: «وقد بيّن هذا ماسي السوراني في كتابه الذي كتبه إلى طامثرى الكنعاني لما بلغه كتاب طامثرى الذي فضل فيه بلاد الشام على إقليم بابل، وأهل الشام على أهله، وافتخر وزاد في

= ولم يبق منهم سوى الاسم الذي أورثوه للآراميين الذين تؤكد **الفلاحة النبطية** أن جدهم المشترك هو نمرود بن كنعان. والطريف أن المسعودي، البابلي الأصل، يستعيد هو الآخر في **«مروج الذهب»** اسطورة نمرود بن كنعان كجد مشترك لأنباط بابل.

(٤٠) غالباً ما ترتبط هذه النزعة المركزية الإقليمية، كما الحال في جميع المركزيات المماثلة، بنزعة وسطية. هكذا يقول مؤلف **الفلاحة النبطية**: «واعلموا أن أرض إقليم بابل، وإن اختلفت فيما بينها، فإنها أجود من كل أرض على وجه الأرض. وذلك أنها متوسطة، وخير الأمور وأفضلها أوسطها» (ص ٣٣٦).

الفخر. فكتب ماسي كتاباً طويلاً، جواباً لطامثرى على قوله، قال فيه بعد كلام كثير: «أما أنت، يا طامثرى، ففاضل جليل تَفْضُل على أبناء جنسك من أهل بلادك. فأما أن تساوي أهل هذا الإقليم الذين هم آلهة لجميع البشر، فلا... أفتراك في علمك وحكمتك تظن أنك تساوي قوماً يشربون ماء دجلة، وهو مادة زروعهم وغذاء شجرهم، وأنت تشرب ماء واقفاً في بحيرة قذرة عفنة الماء؟ فربما قد صفقته الرياح المغربية الخالصة، ففسد بفسادها، وغلّظته رطوبتها، وأفسدت منابتكم وثماركم، وأفسدت أبدانكم بإفسادها أخلاطكم وإحراقها دماءكم وبلاغمكم... فحدث بكم الأدواء البشعة الغليظة كالجذام والسرطان والدمامل والسلع... ومثل قولي لك، يا طامثرى، أقول لجيرانك اليونانيين الذين لولا كراهتي أن أسب أحداً لقلت إنهم كالبهائم، وإن كان قد خرج فيهم أفاضل. فإنهم يتفخّرون على أهل إقليم بابل، الواحد بعد الواحد منهم، فإن إضرار الرياح الرديئة، وخاصة المغربية الخالصة، بهم أشد من إضرارها بأهل الشام، وتمكّن فعلها في بلادهم أكثر من ذلك بالشام» (ص ١٠١٢-١٠١٣).

ونحن لا ندري كم المسافة الزمنية التي تفصل قوثامي عن طامثرى الكنعاني الذي يستشهد بآرائه وكتاباته في نحو من سبعين موضعاً في **الفلاحة النبطية**، ولكن تعبيره إياه بمجاورة قومه الكنعانيين لليونانيين يجعلنا نميل إلى الافتراض بأنه عاش في نهاية العصر الهلنستي، أو في بداية العصر الروماني. فانهيار حكم السلوقيين تحت ضغط الهجمات الرومانية أحدث في بلاد الشام، ولا سيما في باديتها، فراغاً أمنياً عرفت كيف تستغله القبائل النبطية التي تمكّن ملكها البترائي الحارث الثالث من الاستيلاء على دمشق نفسها في عام ١٠٣ ق.م.[٤١] وقد شهدت تلك الحقبة حركات نزوح سكانية واسعة أدّت إلى استيطان قسم من الأنباط في الأراضي الخصبة من بلاد الشام. ولكن الفتح الروماني المضاد، على امتداد القرن الأول قبل الميلاد والقرن

(٤١) **من الإسكندر إلى زنوبيا**، مصدر آنف الذكر، ص ٣٨٠.

الأول بعده، والذي انتهى باستيلاء الرومان على البتراء والقضاء على المملكة النبطية عام ١٠٦م، أدّى إلى هجرات سكانية مضادة ودفع بأسباط من أنباط الشام (=الكنعانيين) إلى النزوح صوب بلاد ما بين النهرين والدخول في مواجهات مسلحة مع أبناء عمومتهم من أنباط بابل (=الكسدانيين) انتهت باستتباعهم وإخضاعهم لسلطان زعمائهم الذين سيؤسسون أنفسهم في سلالة من الأسياد والملوك في عاصمتهم الحضر.

هنا يتعيّن أن نطرح سؤالاً: كيف أمكن للأنباط الشاميين أن يقيموا لهم دولة، بل مملكة، في الجزيرة العراقية وأن يوسعوها لتشمل إقليم بابل في ما بين القرنين الأول والثالث للميلاد، في زمن كانت فيه بلاد ما بين النهرين تخضع بأسرها لسيادة امبراطورية إيرانية كبرى هي الإمبراطورية الفرثية التي دام عهدها خمسة قرون متوالية من عام ٢٥٠ ق.م. إلى عام ٢٢٧ ب.م؟

إن الجواب عن هذا السؤال نجده في طبيعة البنية السياسية لهذه الدولة. فقد كانت الإمبراطورية الفرثية، على عكس الإمبراطورية الساسانية التي ستخلفها، ذات بنية فضفاضة - أو لامركزية كما قد نميل اليوم إلى القول. فالفرثيون قد احترموا التعددية الإثنية والدينية واللغوية لشعوب الرقعة الواسعة التي حكموها، ولم يحاولوا أن يفرضوا عليها لا لغة واحدة، ولا لاهوتاً واحداً.(٤٢) بل كان تنظيمهم لدولتهم الشاسعة، الممتدة من الفرات إلى هراة، ومن بحر قزوين إلى الخليج الفارسي، من طبيعة إقطاعية، وتفسح في المجال واسعاً أمام مبدأ الحكم الذاتي - كما نقول باللغة القانونية المعاصرة - ما دام مقروناً بالولاء الرسمي. فهم لم يخلعوا الملوك والأمراء المحليين، بل اكتفوا منهم بأداء الجزية. ولم يكن لهم حتى جيش نظامي

(٤٢) رومان غرشام: **إيران من الأصول إلى الإسلام** l'Iran des Origines à L'Islam، منشورات ألبان ميشيل، باريس ١٩٧٦، ص ٢٦٢.

موحد ودائم. بل كان التجييش يتم - كلما اقتضت الحاجة - عن طريق الإمدادات بالرجال الأحرار والعبيد التي يبعث بها أمراء الولايات المستقلة ذاتياً. ومع أن الفرثيين هم الذين طردوا السلوقيين من بلاد ما بين النهرين، فقد تركوا العديد من المدن السلوقية تحتفظ بنظامها اليوناني مكتفين بأن يضعوا على رأسها مرزباناً إيرانياً. هذا فيما يتعلق بالمدن «العدوة». أما الإيالات الإقليمية والتجمعات البشرية الإثنية أو الدينية، فقد أعطيت الحق في إقامة إمارات، بل ممالك مستقلة بذاتها، ومنها مملكة حدياب في منطقة ما بين الزابين، ومملكة سريانية للملوك الأباجرة في الرها، دامت من عام ١٣٢ ق.م. إلى عام ٢١٦ ب.م.، ودولة يهودية فراتية صغيرة دامت عشرين سنة في آخر عقدين من العصر ما قبل الميلادي.(٤٣) وإنما في سياق نظام الحكم المحلي المعمم هذا نستطيع أن نفهم أن تكون قد قامت في الجزيرة العراقية وإقليم بابل في عهد الفرثيين دولة كنعانية - كسدانية أباحت لقوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، أن يقول تكراراً: «الكنعانيون هم الآن ملوكنا، ونحن وهم بثواب واحد»(٤٤) (ص ١٤٢١).

البنية التأليفية للفلاحة النبطية

لا بدّ أن نبدأ هنا بتبديد الالتباسات التي أحاطت بعنوان **الفلاحة النبطية**، وهي الالتباسات - أو بالأحرى التلبيسات - التي أتاحت لناقد العقل العربي أن يهرمسه ويماهي بينه وبين «الفلاحة التنجيمية بتعبير فستوجيير».

فهذا العنوان ليس من صنع مترجمه ولا مؤلفه. بل يبدو أنه هو الذي

(٤٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥٣-٢٦٣؛ وانظر كذلك: جورج رو: **«ما بين النهرين»**، ص ٣٤٧.

(٤٤) في الواقع، كان هذا المزيج الكنعاني - الكسداني مزيجاً عربياً - آرامياً. فملوك الحضر كانوا يتكلمون بالعربية ويكتبون بالآرامية. وكانت مملكتهم تدعى بلغتهم «عربة»، وبلغة الآراميين «عربايا».

استصوب الوراقون والنساخون أن يطلقوه عليه تمييزاً له عن كتب أخرى في الفلاحة ذاعت في الثقافة العربية الكلاسيكية، ومنها على سبيل المثال كتاب **الفلاحة الرومية** الذي نقل من اليونانية إلى العربية في وقت مبكر (٢١٢هـ/ ٨٢٧م) لمؤلفه كاسيانوس باسوس سكولاستيقوس.

فابن وحشية، ناقله من الآرامية إلى العربية، قد اكتفى بأن يسميه، كما هو واضح من رواية ابن النديم، **كتاب الفلاحة**. أما مؤلفه الأصلي، قوثامي، فقد اختار أن يسميه، كما هو واضح من رواية ابن وحشية نفسه، كتاب «إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار ودفع الآفات عنها».

الفلاحة النبطية هو إذاً، أصلاً وأساساً، كتاب في الزراعة، أو بتعبير أدق في علم الزراعة، مع ما يستتبع هذا العلم من فنون تتصل بالتلقيح والتطعيم والتقليم والتسميد، ومن علوم تتصل - كما تقول عناوين أبواب الكتاب - بـ«استنباط المياه وهندستها» و«كيفية حفر الآبار» و«تغيير طعم المياه وإصلاحها» و«طبائع الأرضين وعلاجها»، و«إصلاح الضياع» و«دفع الآفات» و«معرفة العلة في الفساد العارض للنبات».

ولا شك في أن في الكتاب استطرادات كثيرة، ومنها ما هو ذو صلة بعلم الزراعة، مثل علم الرياح والأهوية، وعلم العيون والأنهار والبحار، وعلم المعادن، وعلم الأرائح والطعوم والألوان، ولكن منها أيضاً ما هو غير ذي صلة، كما في الاستطرادات التي تتطرق إلى حكايات السحر والخرافات والاعتقادات الدينية. ولكن هذه الاستطرادات غير التقنية وغير التكنولوجية لا تؤلف في جملتها، كما يلاحظ توفيق فهد، سوى ٥٪ من هذه الموسوعة العلمية.(٤٥)

(٤٥) توفيق فهد: **الزراعة النبطية في الأندلس**، **في علم الطبيعة في الأندلس** Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus، غرناطة ١٩٩٦، معاد نشره في الجزء الثالث من **«الفلاحة النبطية: الفهارس ومقالات بالفرنسية»**، ص ٣١٦.

ومؤلف الكتاب، قوثامي، هو نفسه صاحب أرض ومستثمر زراعي، ويبدو أن عائداته من الضيعة الكبيرة التي كان يملكها في ناحية سورا هي التي أتاحت له أن يعيش في مدينة بابل متفرغاً للعلم وللكتابة.

على أننا عندما نقول إن قوثامي، الذي عاش وكتب في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد، هو مؤلف **الفلاحة النبطية**، فإننا نجازف بأن نضلل القارىء عن **البنية التأليفية الجماعية** لهذا الكتاب الموسوعي. فكما كان ابن وحشية نفسه قد لاحظ في مقدمته لترجمته، فإن الكتاب هو من تأليف ثلاثة مؤلفين متعاقبين في الزمن، كان أولهم هو ضغريث، وقد وضع كتابه في الفلاحة شعراً وجعله في أبواب، «كل باب في قصيدة مقفاة من الوجهين، أوائلها كلها قافية واحدة وأواخر كل بيت قافية واحدة» (ص٣٥٢). ولا شك أن نظم ضغريث لكتابه في الفلاحة شعراً ينم عن عتاقة تاريخية أكيدة. فالكتابة شعراً تمثّل ههنا لدى قدامى البابليين، كما لدى قدامى اليونانيين أو الهندوسيين، **وصلة انتقالية من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة**. ويصدق شبيه ذلك على ثاني المؤلفين الجماعيين **للفلاحة النبطية**، وهو من يسميه قوثامي «ينبوشاد» ويصفه بأنه: «العالم الأعظم بالفلاحات للمنابت كلها وصاحب الضياع الواسعة الكثيرة» (ص٩٤٦). فينبوشاد، الأحدث زمناً من ضغريث، لم ينظم كتابه في الفلاحة شعراً، بل «رتّب كلامه في كل شيء يتكلم فيه أو في كثير منه ترتيب كلام الأنبياء» (ص٣٩٠). وبتعبير آخر، لقد أعطى ينبوشاد لكتابه شكل **سور**. والكلام على شكل سور يمثل بدوره، تماماً كما في المثال القرآني، طوراً انتقالياً أكثر تقدماً من الطور الشعري الخالص في عملية التحوّل التاريخية من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة.(٤٦) أما قوثامي، المتأخر زمانه إلى ما بعد التاريخ الميلادي، أي

(٤٦) لا ندري، ولو على وجه التخمين، في أي زمن عاش ضغريث، وينبوشاد. ولكننا نملك إشارة كرونولوجية يتيمة في كتاب **الفلاحة النبطية**. ففي معرض كلام قوثامي عن شجرة القرمز، يذكر أن هذه «شجرة غريبة في إقليم بابل... وهي صارت إلينا من جهة الروم، =

إلى زمن كانت الأبجدية الآرامية قد أصابت فيه تطوراً كاملاً وانعتقت من احتكار طبقة الكتبة لتتحول إلى أبجدية قابلة للاستعمال الشخصي، فقد كتب **الفلاحة النبطية** نثراً خالصاً.

على أن هؤلاء الثلاثة ليسوا المؤلفين الوحيدين لكتاب **الفلاحة النبطية**. فقوثامي قد ضمّن كتابه أقوالاً ومقتطفات مطولة أحياناً من كتابات من سبقه من البابليين والكنعانيين إلى التأليف في الفلاحة. فمن الذين يسميهم ويورد آراء مقتضبة لهم شباهي الجرمقاني وملكانا الشامي ومكرماهي البارمي وجريانا السوراني وكاماش النهري الذي يصفه بـ«القديم» وبرعبلا الذي يذكر أنه «عمل كتاباً في فلاحة النخل». ولكن أكثر مؤلفين يستشهد بهما ويورد لهما شذرات مطوّلة هما طامثرى الكنعاني (نحواً من سبعين مرة) وماسي السوراني (نحواً من ثمانين مرة) الذي يصفه بأنه: «كان رب ضياع واسعة، وهو مع ذلك حكيم عالم بأسرار الفلك ومجرّب للشجر وللمنابت وعللها والفلاحات» (ص ١١٦٩). وإلى هؤلاء جميعاً ينبغي أن نضيف من كتبوا في الفلاحة من اليونانيين، ممن لا يسميهم، وإن كان يسمي العشرات من النباتات بالاسم الذي تعرف به باليونانية، مما يدل على إتقانه لها.[47]

نحن إذاً أمام ظاهرة **تراكم معرفي حقيقي** تضامن فيها القديم مع الجديد

= في زمن ماحا الملك، فإنه ظفر ببلاد الروم، وجعل عليهم جزية مدة ما بقي في ملكه، منذ وقت ظفره بهم، فأهدى إليه ملك الروم هذه الشجرة ليتقرّب بها إليه». ويضيف: «إنما نحن ذكرناها خاصة، فأما ضغريث وينبوشاد فإنهما ما ذكراها، لأنها نقلت إلينا من بلاد الروم بعد هلاكهما» (ص ١٧٥-١٧٦). ومع أننا لا نعلم شيئاً عن الملك «ماحا» هذا، فإن الإشارة إلى حرب مظفرة بينه وبين الروم تعيدنا إلى القرن الأول ق.م. يوم كانت بلاد ما بين النهرين محل جزر ومد وبين الفرثيين وأواخر السلوقيين وأوائل الرومان.

(٤٧) انظر قوله، على سبيل المثال، في «باب ذكر حلحل»: «هذا نبات يوافقه أن ينبت في مواضع ظليلة نديّة يقل طلوع الشمس عليها، وهو مجلوب إلى بلادنا من ناحية الشام، ويقال إنه مجلوب إلى الشام من بلاد اليونانيين، واليونانيون يسمونه قاقولا مينوش»، (ص ٥٩١).

مع الاجتهاد الشخصي للمؤلف ليعطي كتاب **الفلاحة النبطية** حجماً **موسوعياً**. وبالفعل، وعدا الفصول الثلاثة المطولة التي يعقدها قوثامي للزيتون والنخل والكروم، فإنه يقدم توصيفاً وتعريفاً وبياناً بالخصائص الغذائية والعلاجية لما لا يقل عن ٣٦٠ نباتاً. ولكننا نجانب الصواب إذا توهمنا أننا هنا أمام محض **تراكم كمي** على نحو ما هو مألوف في المصنفات الموسوعية التي أورثتنا إياها العصور القديمة والوسطى. فالكم الهائل من المعلومات في **الفلاحة النبطية** ينتظمه **تصور بنائي وتقدمي للعلم**، لا محض تصوّر تجميعي تكراري دائر على نفسه. فقوثامي لا يورد آراء من سبقه ومن عاصره على سبيل حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات، الصادقة أو الكاذبة، في إطار موضوعية تصنيفية مغفلة تغيب معها غياباً تاماً ذاتية المصنف. فعلى ما يكنّه من احترام قد يصل إلى حد التوقير لمن تقدمه من القدامى، فإنه لا يؤسسهم أبداً في سلطة. فالقدم ليس بحد ذاته حجة، والقديم قابل دوماً للتصحيح وللتطوير. وقوثامي يقدم لنا منذ وقت مبكر نموذجاً عن **مثقف نقدي**، أي مثقف يقول لسان حاله: «إني لا أسلِّم لأحد شيئاً دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما يقوم في عقلي السليم من التعصب والهوى» (ص ٧٠٣). وهكذا، وعلى الرغم من أن المؤلفين البابليين القدامى مرفوعون في التقاليد الشعبية والدينية للكسدانيين إلى مراتب الأنبياء وأشباه الأنبياء، فإن قوثامي لا يمنعه تعظيمه لهم من انتقادهم. فعن ضغريث، الذي يتكرّر وصفه له بأنه «أستاذنا» و«العالم الأعظم» المتقدم «في علم المنابت كلها، كبارها وصغارها» يقول: إنه يتّفق له أن يغلط، كما غلط في نظريته عن الطبائع والخواص، قبل أن يضيف القول: «ولست أجترىء في مناقضته على هذا، بل أمسك عن ذلك إعظاماً له، وأعتقد ما قد قام في عقلي صوابه وإن كان فيه خلاف مع ضغريث؛ فاتباع الحق أولى من اتباعه» (ص ٢٧٤).

وكذلك موقفه من ينبوشاد. فهو يسلّم له بأنه «عقل كبير»، وبأنه قد يرقى في قوة حدوسه إلى رتبة إلهام الأنبياء، ولكنه يأبى أن يقف منه موقفاً

تسليمياً كما لو أنه معصوم بوحي إلهي، ولا يستصوب من آرائه ما يستصوب إلا من **منطلق تجربي**. فإن قادته التجربة إلى عكس مؤدى قوله غلّطه وقال بعكس قوله، أو علق الحكم على أقل تقدير. ففي معرض الكلام عن التركيب بين «الأشجار التي أثمارها دهنية، مثل الجوز واللوز والبندق والفستق وما أشبهها»، ينتصر قوثامي لرأي ضغريث الذي كان قال إنه إذا «رُكّب بعضها على بعض أفلحت وجاءت». وبعد أن يشير إلى رأي معاكس لينبوشاد في النهي عن مثل هذا التركيب يعلّق قائلاً: «إن في ظاهر هذا تناقضاً، أعني ما قاله ينبوشاد، ويحتاج إلى تكرير التجربة حتى يصح منه شيء يحكم به. وقد جرّبنا منه مراراً أشياء فالتبس علينا الأمر التباساً منع من اليقين... فبعضها حمل وأكثرها لم يحمل، ولم يتحصل لي شيء أتيقنه فأحكم به. إلا أن جملته يخالف حكم ينبوشاد بأنه لا يستوي تركيبها مع غيرها ولا تركيب غيرها عليها، لأن التجربة أدتنا إلى خلاف ذلك»[٤٨] (ص ١٢٩٦).

وإن يكن هذا موقف قوثامي من حكماء الكسدانيين القدامى، المسلَّم لهم من قبل عامة قومهم بعصمة النبوة، فإنه ما كان يحتاج إلى مثل هذه الجرأة ليتخذ موقفاً نقدياً مماثلاً من حكماء «خصومهم» الكنعانيين، وفي مقدمتهم طامثرى الذي لا تمنعه أصلاً تلك «الخصومة» من الاستشهاد الإيجابي بالعديد من أقواله في مجال علم الفلك وعلم الفلاحة معاً، كما لا تجرّه، عندما يخالفه في الرأي، إلى أن يتنزّل بنقده إلى مستوى الهجاء. هكذا، وفي معرض النقاش معه حول رأي له في خواص نبات الكزبرة خالف فيه رأي ضغريث وينبوشاد و«الكسدانيين كلهم»، يقول قوثامي معللاً غلطه في هذه المخالفة: «إن طامثرى الكنعاني، وإن كان جليل القدر في العلم بالفلك والطبيعة والنفس والعناصر والمنابت كلها والأجسام المركبة،

---

(٤٨) هذا وستكون لنا عودة إلى النزعة التجريبية في كتاب **الفلاحة النبطية**.

فإنه ليس بمعصوم، بل هو بشر يجوز عليه الغلط ودخول الشبهة، فغلط كما يغلط العلماء لا كما يجهل الجهال، واشتبه عليه نبات الكزبرة» (ص٨٣٠).

وإزاء هذا الحسّ النقدي النامي الذي يدلّل عليه مؤلف **الفلاحة النبطية**، فإننا قد لا نغالي إذا قلنا إن تصوّر العلم الذي يمكن استشفافه من كتابه يبدو أقرب إلى مفهوم العلم الحديث منه إلى مفهوم العلم في القرون الوسطى. فالعلم القروسطي، ذو الإبستميه اللاهوتية، كان أسير العلاقة التي تربط الدائرة بمركزها، وكان أقصى نطاق ممكن لحريته أن يكاثر وأن يوسع من الدوائر حول نقطة مركزه، وهذا في المراحل الانفتاحية من تطوّره؛ فإذا ما دخل في طور انكماش - أو «انحطاط» بالإحالة إلى التحقيب المتعارف عليه للثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية - عاد يقلّص الدوائر ويضيّقها - هذا إن لم يحذفها كما حذفت دائرة الفلسفة ودائرة علم الكلام في الثقافة العربية الإسلامية - في حركة ارتداد نحو نقطة مركزه، محكومةٍ بمنطق العودة إلى الأصل الأول وتطهيره من لوث الدخيل الطارئ عليه في مجرى التاريخ. وقد تكون كلمة **تاريخ** هنا بالذات في غير محلها. فالعلم القروسطي غير تاريخي؛ فهو يجهل الأبعاد الثلاثة للزمن، ويحيا حاضره في ماضيه، ويتصوّر مستقبله بعثاً لهذا الماضي، وهذا هو مدلول القول المشهور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». أما العلم الحديث، فترسيمته طردية متقدمة باستمرار إلى الأمام، لا مركزية دائرة على نفسها؛ وهو في تجاوز دائم لنفسه من ماضٍ تم تخطّيه إلى حاضر يسعى إلى أن يتخطى نفسه في المستقبل. وإنما مثل هذا التصوّر لمسيرة العلم، غير المأسور للماضي والمنفتح على المستقبل والمتراكم من خلال التجاوز المتواصل لنفسه، هو ما يصوغه قوثامي في فقرتين من كتابه مدهشتين في سبقهما للقطيعة التي ستجترحها الحداثة مع التصوّر المركزي الدائر على نفسه للعلم القروسطي.

يقول قوثامي في فقرة أولى في معرض كلامه عما قد يكون في كتابه، على ضخامته، من تقصير عفوي أو إغفال إرادي «اتكالاً منا على قياس

العاقل لما لم نذكره على ما ذكرناه»: «إن هذه الأشياء كلها قد يحتاج الإنسان فيها إلى القياس، فإن الكاتب للكتاب لا يمكنه تقصّي جميع الأشياء على ما يجب من شروحها، وإنما يذكر بعضها، والذي يترك أكثر.[٤٩] ففكروا فيما نقول وتدبّروا ما نرسم، فقد يجوز أن يكون فيكم، معشر أبناء البشر الآتين بعدنا في الزمان المستقبل، من يكون أجود استنباطاً منا وأقوم فكراً وأوفر عقلاً، فيهتدي في الفلاحة إلى أكثر ما اهتدينا له، كما وضع ضغريث في زمانه أشياء من الفلاحة وظهر بعده بدهر طويل ينبوشاد، فلم ينفرد بكتاب يعمله في الفلاحة، بل اتبع ضغريثاً، فأضاف إلى كلامه أشياء مما استنبطه. ثم ظهرتُ أنا من بعدهما، وليس منزلتي منزلتهما، بل أنا أصغر، لأنني صغير العلم بالإضافة إليهما، فحرّرت وقوّمت ما قالا وقرّبت ما رسما وزدت عليه شيئاً مما سنح لي. كذلك، فلتكن منزلتك أيها الناظر في هذا الكتاب أن تقيس وتجرّب وتنظر وتفكّر فيما أدركت مما لم نهتد إليه نحن على حسب ما فتحنا لك وأريناك طريقه، فأضفه إلى كلامنا، يكون لك بذلك فوز عظيم ويد جليلة عند أبناء جنسك الفقراء الضعفاء إلى المعايش» (ص ١٣٤٩).

وفي فقرة ثانية، وفي معرض الكلام عن قصور الفرد الواحد عن القيام بالتجارب المطلوبة كلها في مجال تركيب الأشياء على بعضها بعضاً وما قد يترتّب على ذلك من «استحالات وانقلابات في الجوهر والشكل» - وهذا كله بالطبع في مجال الفلاحة والتركيب بين الأشجار - يقول قوثامي بلغة مدهشة بدقتها المنطقية والمنهجية معاً: «إن رأي ضغريث كان أن ليس كل الأشجار تقبل التركيب، بل بعضها، فأما ينبوشاد فيرى أنها كلها على العموم تقبل التركيب، إذا سُلك في تركيبها العمل الصواب. إلا أن التركيب ينبغي

(٤٩) لنلاحظ هنا عابرين أن القياس في نظر قوثامي منهج يفرض نفسه حيثما وبقدر ما يتعذر الاستقراء التام. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

أن يكون من شيء لشيء يقاربه أو يشاكله من أكثر وجوه المشاكلة ويخالفه في أقل وجوه المخالفة. فأما أن يقال إن في العالم شيئاً يشاكل شيئاً من جميع الوجوه حتى يتفق في حد واحد فيها، فهو مما لا يكون ولا كان قط، لأن المشاكلين من جميع وجوه المشاكلة لا يقال إنهما اثنان، بل هذا هو بعينه. لأن الأشجار أنواع كثيرة متخالفة ومتوافقة، ومتقاربة ومتباعدة. فإذا ركّب شجرة على شجرة توافقها في النوع، ثم في الطبع، ثم في الشخصية، كان قبوله أجود. فإذا قبل بعضه بعضاً أفلح ونشأ. وإذا ركّب على شجرة بينهما خلاف في جميع ما ذكرنا لم تفلح ولم تنشَ... على أنه معلوم بأول من العلم وبواضح من الدليل أن الأشياء كلها تستحيل بأعمال تُعمل بها... والاستحالة هي التغير والانقلاب من حال إلى حال بعيدة عن الأولى، لكن لها أعمال ما بعينها حتى تستحيل بتلك الأعمال. وليس في إمكاننا عمل جميع تلك الأعمال حتى نوفيها حقوقها التي تكون بها الاستحالة، إما لتعذرها علينا وإما أن تكون محتاجة في تمامها إلى مدد لا نلحقها لقصر أعمارنا، وإما لعجزنا عن بلوغ ذلك لأن قوانا معلومة محدودة. فليس يمكننا عمل كل شيء ولا إخراج كل ما في القوة إلى الفعل، ولا الوفاء بكل ما نعلمه حتى نعمله... ولعله أن يحدث في الزمان المستقبل قوم يدركون بعقولهم واستخراجهم واستنباطهم أكثر مما أدركنا، فيبلغون بذلك ما لم نبلغ. فمتى كان هذا في شخص أو إنسان، فوقع إليه كلامنا على الشجر والمنابت وأسبابها، فوجد في نفسه وفكره أكثر مما هو وأرجح وأتمّ مما علمنا وأدركنا ورسمنا، فليعذرنا عن التقصير في بلوغ ذلك. فإن هذه الأشياء عطايا ومواهب تجري في الناس بالاتفاقات لهم، وليس في قدرتهم بلوغ كل ما تحتمله الأشياء من المعاني» (ص ١٢٨٠-١٢٨٢).

يبقى أن نقول إن هذا التصوّر **التقدمي** لمسار العلم يحمل قوثامي على أن يقلب المعادلة المحكومة بالإبستميه القروسطية عن العلاقة بين الأجيال. فبدلاً من تصوّر العلاقة بين الأجيال المتعاقبة على أنها بالضرورة سيرورة

انفساد وانحطاط طرداً مع التنائي في الزمن عن الأصل الأول وإخلاء السلف الصالح مكانه لخلف طالح، فإنه يتصوّرها أولاً على أنها **علاقة تراكمية** يزداد فيها علم المتأخرين على علم المتقدمين بحكم ما يكونون قد جرّبوه من بعدهم من «تجارب أفادتهم أشياء بنوها على ما أفادوهم» (ص ٣٠٦)، فانضافت زيادات واحدهم إلى زيادات الآخر، فصاروا «كينابيع الماء التي يجتمع ماؤها فيمد بنهر كبير عظيم» (ص ١١٠). ويتصوّرها ثانياً على أنها **علاقة تجديدية** يضطلع فيها «كل واحد في زمانه»، لا بدور التابع والمحاكي والمقلد، بل بدور «الماحي» و«الجلاّء» والمجدد، بحيث تحق له التسمية بأنه «الخلف الحميد بعد السلف المختلط، والخلف المستقيم بعد السلف المعوج» (ص ١٠٨).

البنية الأيديولوجية للفلاحة النبطية

ليس **الفلاحة النبطية** كتاباً في علم الفلاحة فحسب، بل هو أيضاً كتاب في الأيديولوجيا. ذلك أن إقليم بابل، في الحقبة التاريخية التي يغطيها الكتاب، وفي عهد ملوك الحضر المرتبطين بعقد ولاء مع الأباطرة الفرثيين، كان يقدم نموذجاً ناجزاً لمجتمع زراعي تتمثل وحدة الإنتاج الرئيسية فيه بـ «الضيعة». ورغم أن مؤلف الكتاب كان يقيم في حينه في بابل، كبرى مدن الإقليم، بعيداً عن الضيعة التي يملكها في ناحية سورا، إلا أن الحضور الأكبر في كتابه كان لهذه الضيعة وليس للمدينة. ولو استعرنا لغة ابن خلدون لنحدد طبيعة العمران التي تنطق بها جميع أبواب الكتاب - وهي تنيف في العدد على الثلاثمئة - لقلنا إنه **العمران الفلاحي**. بل حتى الاستطرادات اللاهوتية التي يندفع فيها قوثامي أحياناً بغير إرادته تشفّ، في المقام الأول، عن **ديانة مجتمع زراعي**. فصحيح أن الآلهة التي كانت تعبد في هياكل بابل هي من طبيعة كوكبية كونية: النيّرين، والكواكب الخمسة: زحل والمريخ وعطارد والمشتري والزهرة. ولكن كتاب **الفلاحة النبطية** يتعاطى معها حصراً من حيث هي آلهة تتحكم بالأرض التي «هي الأصل وهي الموضوع»،

وبالتالي بـ«مادة حياة» الفلاحين التي هي «زكا زروعهم وثمارهم»، ولا سيما منها النيرين المعطيين «الفلاحة للأرض والنما والضد من النما للنبات»، ومن بعدهما زحل الذي «الفلاحة كلها له وعمارة الأرضين وإصلاح النبات له أيضاً» (ص ١١ و١٨).

وحتى الأنبياء أو أشباه الأنبياء الذين يستطرد مؤلف **الفلاحة النبطية** إلى الكلام عنهم، فإنهم أنبياء عمران زراعي، والموضوع الأول لنبوتهم، أو لحكمتهم الموحى بها أو الملهمة لهم أو المستنبطة بعقولهم، هو «إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر» كما يقول عنوان الكتاب بالذات. ومن هؤلاء الأنبياء أنوحا (=نوح) الذي لا تخص **الفلاحة النبطية** تجليته في قصة الطوفان إلاّ بأسطر معدودة. ولئن أعطته أهميته كواحد من الأنبياء ممن «استشعر التوحيد» (ص ١١٣٦) و«أنكر على أهل بلده عبادة الأصنام» (ص ٤٠٤)، فقد أدرجته بالمقابل في عداد «أصحاب كتب الفلاحة» (ص ١٠٤٣)، وممن صنفوا في علومها «من قدماء النبط من أهل إقليم بابل والشام والجزيرة»، وأوردت له أقوالاً وأحكاماً شتى في الأرز والباقلى والسلق والبلوط والبطيخ، وأفردت له، بوصفه «صاحب كروم» (ص ١٠٢١)، فقرات مطوّلة من باب الكروم وغروسها وما يلحق بها من الآفات وسبل علاجها واصفة إياه، على لسان قوثامي، بأن «قد كان أنوحا النبي أعلم بالكروم من طامثرى الكنعاني» (ص ٣٨٠)، مع أن هذا الأخير كان من الشام، «بلد الكروم»، وكان من الذين برّزوا في علم «إفلاح الكروم».

وحتى من كان من «الأنبياء» من لم يخلف كتاباً في الفلاحة مثل دواناي، «سيد البشر»، فإن قوثامي يجهد لتوظيف المأثور من أقوال فِلاحياً. ففي باب «ذكر كيف تزرع الكروم، وفي أي وقت يكون ذلك من الزمان»، وبعد أن يورد قوثامي رأياً في غرس الكروم لماسي السوراني الذي كان هو الآخر «رب ضياع» وصاحب قصيدة لابنه «لتعليمه المعاش بالفلاحة»، يقول: «هذا ما وصفه ماسي، وقد كان فلاحاً ماهراً جيد العقل، ولكني لا بد أن

أقول ما عندي، لا راداً على ماسي، لأن الذي وصفه نهاية في الجودة وإفلاح الغروس للكروم، لكن يعجبني وأستصوب كثيراً ما قال سيد البشر دواناي، فإنه قال: أفضل الغروس للكروم ما غرس في أرض قد صغرت كلها وقلبت قبل الغرس بشهر... وقد يشبه أن تكون أقوال دواناي في كل شيء فوق كل قول... ولو كان إلى استعمال الحق لكان ينبغي أن تجعل آراؤه وأحكامه أصولاً يرجع إليها، فنجعلها أحكاماً نقتدي بها ولا نشك في صحتها. وأنا أفعل ذلك كثيراً في كل ما أتكلم به، لكن ليس له في المنابت والفلاحة كثير قول ولا له حكم، ولا له في الفلاحة كتاب مجموع فيه إفلاح، وإنما كتبه كلها في علم الفلك وما فيه من الكواكب وعلم الطبائع والعناصر، وإنما ألتقط من كتبه ما فيها من كلمة بعد كلمة في شيء من المنابت، كما كان يجره الكلام فآتي به، فأجده في نهاية الصحة» (ص ٩٩٢).

ويبقى أهم من تكلم في الفلاحة من الأنبياء أو أشباه الأنبياء هو أدمي الذي ما سُمِّي «أبا البشر» إلاّ «لأجل المنافع التي أمد الناس بها» و«العلوم والصنائع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه» (ص ٣٥٦). ففي **الفلاحة النبطية** تتعدّد الإشارات إلى «صحائفه التي علّم الناس فيها الفلاحة» (١١٣٥)، والقصيدة التي كتبها في «ألف رقيقة» (ص ٣٥٦)، و«كتبه في النبات ومنافعه ومضاره» (ص ١٧٢)، و«كتاب عظيم لم يخبر فيه عن أي شجرة أو بقلة أو حبة أو غير ذلك فُقد من الأرض ولم يقدر أحد على بذر له فيزرعه، ولا أصل له فيغرسه» (ص ٣٥٨)، و«مصحفه الشرعي» في «امتحان الأرضين» الذي ميَّز فيه بين «الأرض الجيدة التامة الصلاح» التي تصلح لجميع أنواع الفلاحة، والأرض الأقل جودة منها التي لا تكون «موافقة لغرس الأشجار»، و«الأرض الرديّة التي لا تصلح إلا للنخل والشعير والسلق وما أشبه ذلك»، و«الأرض الحارة الصالحة لغرس الكروم والقرع والبطيخ»، و«الأرض الحريفة المنتنة»، التي «تكثر فيها جثث الموتى» والتي

«نهى عن الزرع فيها»، و«الأرض الصلبة» التي «تمتنع من إنبات أكثر النبات، كبيره وصغيره»، و«الأرض الرقيقة الشديدة الرقة... المعذبة للفلاحين»، وأخيراً «الأرض المالحة» التي هي «شر الأرضين» و«الداء العياء في إقليم بابل خاصة وعند أهله» (ص ٣٢٢-٣٣١).

وتندرج هذه النبوات المرتبطة بالإنتاجية الزراعية في سياق إلهيات فلكية مرتبطة هي الأخرى بالفلاحة والعمران الزراعي للأرض. فالزعامة بين الآلهة الكوكبية تعود بلا منازع إلى الإله الشمس. إذ إن تكن سائر الكواكب تتحكم بالعناصر الأربعة التي يتألف منها عالم ما دون فلك القمر، النار والماء والهواء والتراب، فإن الشمس هي «نفس الكل وروحه التي يحيا بها»، وهي «أساس وأصل وسبب كون كل شيء على الإطلاق». إذ إن عالمنا... نحن معشر الحيوان وغيرنا من النبات والمعدنيات... هو عالم البرد، فلولا إسخان الشمس لنا بحركتها الدائمة علينا ما تكوّنا ولا بقينا بعد كون، لأن سبب كوننا الحرارة وسبب بقائنا بعد الكون أيضاً الحرارة». و«إذا كان هذا هكذا، فإن النبات كونه من الماء والتراب وإفلاحه ومادة حياته هي الحرارة الكائنة فيه من الشمس والواصلة إليه من الشمس... فإذا استترت الشمس عنه وعن الأرض جملة كانت الكواكب خلفاً للشمس أو بدلاً منها... فالكواكب التي خلف الشمس تمد الحيوان والنبات وغيرهما مما على الأرض بشعاعاتها وأنوارها بالليل، كما تفعل الشمس مثل ذلك في النهار... فالشمس فاعل ذلك نهاراً والقمر والكواكب فاعله ليلاً. ولولا ذلك لاختنق الحيوان وتهافت النبات وفسدت المعدنيات الأرضيات من شدة البرد واليبس» (ص ٢٤٤-٢٤٦).

ويتضامن مع تلك النبوات الفِلاحية وهذه الإلهيات الكسمولوجية الإنباتية ضرب مبكر من **علم اجتماع فلاّحي**. فبدون أن يرقى قوثامي، كمؤلف زراعي متخصص، إلى قامة موسوعيّ الحضارة العربية الإسلامية الذي كانه ابن خلدون، فقد لا نغالي إذا قلنا إنه سبق صاحب نظرية العمران

البدوي والحضري إلى إرساء لبنات أولى لما يمكن أن نسميه بالعمران الريفي، أو عمران «الضيعة» على حد تعبيره. فإلى الفلاحة يرجع «صلاح معايش البشر»، وعليها معقد وجودهم. والفلاحون هم، بين سائر طبقات الناس، الطبقة المنتجة الأولى، والضيعة هي وحدة الإنتاج الأساسية في الاقتصاد البشري. وهذه التلعثمات الأولى لعلم اجتماعي/اقتصادي ليست جزافية. بل هي مرتبطة بالتجربة الشخصية لمؤلف **الفلاحة النبطية** بوصفه «رب ضيعة»، كما بالتصورات الثيولوجية والكسمولوجية للجماعة الحضارية التي ينتمي إليها، أي للكسدانيين عبدة النيرين والكواكب الخمسة. فتماسك منطق مرموق نراه يقول: «إذا كانت الشمس هي الفاعلة لما قدمنا وكانت كل الأشياء مفعولة حسب ما قلنا، وكان أرباب الضياع والقوّام عليها... والفلاحون والأكرة هم خدم النبات والمزارع، وهم يفلحون الشجر والثمر، كان هؤلاء هم خدم الشمس وأهل طاعته،[٥٠] وكانوا أفضل الناس وأكبرهم مرتبة وأرفعهم درجة، لأنهم عمّار الأرض وبهم قوام من عليها. فإن الناس جميعاً وأصناف البهائم من ذوات الأربع وغير ذوات الأربع إنما تعيش بما تغتذي به مما تنبت الأرض بإفلاح الفلاحين» (ص ٢٥٢). وتماماً كما أن الإستراتيجيات الطبقية التي تحكمت بميلاد علم الاقتصاد الحديث ستتمحور حول رد الاعتبار التاريخي إلى طبقة بعينها، هي البورجوازية عند آدم سميث أو البروليتاريا عند ماركس، مقابل «تطفيل» الطبقات الأخرى، كذلك نجد قوثامي، في ترسيمته الاقتصادية - الاجتماعية السابقة لأوانها، يسعى إلى تأسيس الفلاحين في **طبقة منتجة رئيسية** لا يعدو سائر الفَعَلة الاقتصاديين أن يكونوا عالة عليها. هكذا يقول: «إن كانت كل طائفة من الناس مشغولين بضرب من التجارات والصنائع، كالبزازين والصيارفة والعطارين والصفارين

(٥٠) الشمس هي في الآرامية القديمة مذكر، بينما القمر مؤنث. والنيّران هما الزوج الذي يشكله الإله الأب الشمس والإلهة الأم القمر.

وغيرهم من أصناف التجار والصناع لأصناف الصناعات والباعة لما يباع والبنادرة لما يبندر، فهؤلاء كلهم أيضاً إنما قوامهم ومادتهم أرباب الضياع والفلاحون. فنحن نرى أن أصل تجارتهم ومادتها إنما هو من النبات وما تخرجه الأرض، وأن الفلاحين هم المخرجون لذلك، والمبرزون له من مكامنه إلى ظهوره. وذلك أن البزازين الذين حاجة الناس إلى ما في أيديهم حاجة تتلو القوت، وهو ستر العورة وغيرها من الأبدان من ضر الحر والقر، إنما تجاراتهم من الثياب المنسوجة من القطن والكتان النابتين في الضياع والناشئين بإفلاح الفلاحين لهما... وهذا سبيل كل التجار وكل التجارات... فإن الصيادنة تجارتهم في إفلاحهم العقاقير والأدوية التي أصولها في الأكثر من المنابت... وهذه بعينها حال العطارين وما يتجرون به. فإذا عدلنا إلى تجار الثمار والمنابت... مثل الثمّارين وتجار السقط والزبيب والسكر والفواكه الرطبة واليابسة، والحطابين التجار فيما تنبت الأرض من أصناف الحطب الذي يوقده الناس ويسجرونه للخبز، فهؤلاء كلهم لو قال قائل إنهم عبيد أرباب الضياع وفلاحيها لم يبعد عن الحق والصواب» (ص ٢٥٣-٢٥٤).

وفي الوقت الذي يركز فيه قوثامي على الأولوية المطلقة التي للفلاحين «في عمارة هذا العالم الأرضي»، فإن انتصاره لمبدأ **الإنتاجية الفلاحية** يترجم عن نفسه عداءً وهجاء مراً لمن يحتلون موقعهم في القطب المضاد: قطب **اللاإنتاجية** الذي يشغله «الزهاد والعباد» الذين هم أضداد الفلاحين. يقول: «إن الفلاحين والأكرة هم عمارة الأرض والممدون لمن على ظهرها من جميع الحيوان، وإن أضدادهم الذين يتبطلون من الأعمال ويتركون التجارات والصنائع يهيمون في الصحراء ويحبون التفرّد والتخلّي، ويسمون أنفسهم الزهاد والعباد... إن هؤلاء هم أهل معاصي الله والخارجون عن طاعته... وذلك أنه لو عمل الناس كلهم كعملهم وسلكوا مسلكهم في القشف المشؤوم والإمساك عن عمارة الأرض من الزرع والحرث والبناء والنساجة،

لباد كل ما على وجه الأرض وصار الناس كلهم كالبهائم التي لا عقول لها. فهؤلاء يرون خراب العالم وبطلانه ويسعون في ذلك. فهم يتقلبون في سخط الله وشنآنه، وهم أتباع سكان الزمهرير، أهل العقوبات،[٥١] ويريدون منا أن نمدحهم ونتقرب إلى الله - زعموا - بهم... وهم أصحاب الكذب على الله. والدليل على صحة قولي إن أنبياء الله أتوا بخلاف ما هؤلاء الكذابون عليه، فأمرونا بعمارة الأرض والمعاونة على شقائنا فيها... فذلك أولى وأوجب إلى الله من أن نعمل عمل هؤلاء الكذابين، فننفرد في الصحارى ونهرب من الناس ولا نعالج صناعة ينتفع بها أبناء جنسنا، بل نهيم كما يهيمون في البراري والقفار... ونصير في جملة المجانين، بأن نلبس ثياب الصوف كما يلبس المجانين، وندع شعورنا وأظفارنا طوالاً كأظفار المجانين وشعورهم، ولا ندخل حماماً... ولا نتنظف من جيف أجسادنا»[٥٢] (ص ٢٥٥-٢٥٦).

يبقى أن نقول، في ختام هذه الفقرة، إن عالم قوثامي عامر بالفلاحة والفلاحين إلى درجة تتحكم بتصوّره للإنسان بالذات. فلئن تكن أشهر صيغة أورثتنا إياها الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية في ضبط العلاقة بين الإنسان

---

(٥١) قد يكون هنا موضع المقارنة مع «زمهرير» القرآنية، (الآية ١٣ من سورة الإنسان). فطبقاً لـ«**لسان العرب**»، تعني زمهرير في آن معاً «شدة البرد» وما «أعده الله تعالى عذاباً للكفار في الدار الآخرة».

(٥٢) قد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن وحشية، المتهم بالهرمسية وبتوريد ثقافة العقل المستقيل إلى داخل الحقل التداولي للمعقول الديني البياني العربي، يتدخل في هذا الموضع على نص **الفلاحة النبطية** من خارجه ليكتب أهجية مطولة ضد «الزهاد والعباد» من أهل زمانه، سواء من نساك الهند أو رهبان النصارى أو من «يسمون أنفسهم صوفية» من «أهل ملتنا من المسلمين». وهذه الأهجية، التي تقع في نحو من ألف وخمسمئة كلمة، لا تدع مجالاً للشك في أن ما يحكيه ابن الزيات، ربيب ابن وحشية، عن ميول صوفية لدى أستاذه إنما يدخل في باب التصوّف النظري، وليس بحال من الأحوال في باب التصوّف العملي.

والكون هي تلك التي تقول إن **الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير**، فإن قوثامي يبتعد عن هذا التجريد الفلسفي الكوسمولوجي - الأنثروبولوجي لينتصر لصيغة أخرى أكثر عيانية وأكثر ارتباطاً بالجماعة الحضارية التي ينتمي إليها من حيث هي جماعة زراعية فلاحية في المقام الأول. ففي خاتمة كلامه عن كتاب أدمي في أنواع الأرضين يؤكد على العلاقة المورفولوجية - الصورية بلغة أرسطو - بين النبات والحيوان، وعلى شبه «النبات للحيوان في أكثر أحواله»، ويخصص الإنسان بهذا الشبه بقوله: «إنه في جملة صورته شجرة مقلوبة، والشجرة إنسان مقلوب» (ص ٣٦٠). وفي سياق الفصل المطول الذي عقده في خاتمة كتابه عن النخل وعن السبب الذي من أجله سميت النخلة «أخت آدم»، يستعيد قوله من أن «الإنسان شجرة مقلوبة، والشجرة إنسان مقلوب» ويضيف: إن القائس المستنبط الجيد الحدس إن قاس على ما ذكرنا وجعل قولنا أصلاً وقاس على هذا الأصل وعكس المعاني كلها فيه من الإنسان على النخلة ومن النخلة على الإنسان، استخرج من ذلك منافع كثيرة وعلوماً جمة» (ص ١٣٩٧). وليس يعصى علينا أن ندرك الفارق الكبير بين الصيغتين اليونانية والبابلية على الرغم من وحدة بنيتهما المنطقية. فالصيغة اليونانية، إذ تجعل من الإنسان عالماً صغيراً Microcosme يكرّر العالم الكبير Macrocosme، فإنها تخضعه للحتمية الكوكبية، وتفتح الباب على سعة بالتالي أمام علم التنجيم بوصفه علم التنبؤ بمصائر البشر من منطلق تحكم الموجودات العلوية، غير الخاضعة للكون والفساد، بالموجودات السفلية الساري عليها مفعولهما. وبالمقابل، فإن صيغة «الشجرة إنسان مقلوب، والإنسان شجرة مقلوبة» تبقى بكلا شقيها أسيرة العالم الأرضي التجريبي Empirique، ولا تبارحه إلى أي عالم فوقي، وغيبي بالضرورة. وبدون أن تفتح أي باب للتنجيم - وهو المدان من قبل ناقد العقل العربي بأنه «بالأصالة من علوم العقل المستقيل» - فإن الباب الوحيد الذي تفتحه هو باب علم وظائف الأعضاء وعلم الاغتذاء والأيض،

وعلم علاج الأمراض. فما دامت «الشجرة وغيرها من النبات كالحيوان سواء في أن له نمواً وزيادة بالغذاء الذي تحيله طبيعته إلى جسمه» (ص٣٦٠)، فإن دراستها في اغتذائها ونموها بالاغتذاء في حالة الصحة، ودراستها في سوء اغتذائها وضمورها وعقمها في حالة المرض، من شأنها أن تساعد على دراسة الإنسان في أحوال صحته ومرضه وكيفية علاجه. ومن دون أن يتعدّى قوثامي اختصاصه كعالم في النبات إلى علم الطب، فإنه يكتفي بأن «يومئ إلى الطريق» لمن يريد أن يسلكه، مشيراً إلى أن ما يصلح من دواء «لأكثر أدواء النخيل»، قد «يصلح، بل يشفي كثيراً من أدواء الناس»، ولكن مع التنبيه إلى أن «لكل داء مما يعالج بهذا الدواء في النخل والناس سياقه»، وخاتماً بمخاطبة معاصريه والآتين من بعده من أبناء الأجيال اللاحقة: «لم نذكر هذا ههنا إلا لإتمام الإيماء والتعليم... فاعرفوا هذا واستخرجوا بعقولكم ما تضيفونه إلى ما استخرجناه من قبل بعقولنا لتنفعوا من يأتي بعدكم من أبناء البشر، كما نفعناكم نحن بما شرحناه لكم، وكما انتفعنا نحن بتعليم من كان قبلنا من الماضين. فهكذا اجتمعت العلوم النافعة حتى وصل إلينا منها ما انتفعنا به، ونفعنا من أتى بعدنا بما استنبطناه، فانضاف إلى ما استنبطه الماضون» (ص ١٣٩٧).

وعلى رغم سذاجة الصيغة بحد ذاتها، فإن المماثلة العكسية بين الإنسان والشجرة، بالقول بأن الإنسان شجرة رأسها إلى الأعلى والشجرة إنسان رأسه إلى الأسفل، لعبت دوراً أكيداً على ما يبدو في انتصار مؤلف **الفلاحة النبطية** لفرضية **مركزية الدماغ** وتسفيهه لفرضية مركزية القلب. ففي الوقت الذي يؤكد فيه على أن «العقل مسكنه الدماغ» (ص ٥٠٣)، ويعيد التوكيد على أنه «لما كان أفضل ما أعطيه الإنسان العقل»، لذا «كان العقل من أجزاء بدنه في أعلاه ورأسه ودماغه» (ص ١٣٥٨)، يسخر من اعتقادات العامة بأن القلب هو مركز النفس، ويسخر بلوذعية أكثر من لغة العامة - الأمر الذي يصدق على لغتنا نحن أبناء العصر الحاضر - حينما يقولون:

«لقد فرّحت قلبي وغممت قلبي، وطرب قلبي وأوجع قلبي». فهم لا يقولون هذا القول إلاّ: «لأنهم يتوهمون ويظنون أن القلب مكان للطرب والسرور والغم والهم، وليس هذا الظن بصحيح ولا ما توهموه بحق»[٥٣] (ص ٩٢٧).

البنية المعرفية للفلاحة النبطية

رأينا أن لناقد العقل العربي، في مسعاه إلى إنماء **الفلاحة النبطية** إلى ثقافة العقل المستقيل في الموروث القديم، مطاعن ثلاثة على هذا الكتاب الذي ينسبه، بغير ما تدقيق علمي البتة، إلى ابن وحشية. فهو يدمغه أولاً بأنه «كتاب هرمسي تماماً»، ويدرجه ثانياً في عداد «كتب السحر والطلسمات»، وينسبه ثالثاً، لا إلى علم الفلاحة، بل إلى «الفلاحة التنجيمية».

تفنيد هذه المطاعن الثلاثة يملي علينا أن نعيد بناء موقف مؤلف **الفلاحة النبطية** من النبوة والوحي، ومن السحر والطلسمات، ومن التنجيم وعلم الغيب، وأخيراً من المنهج العلمي متمثلاً بالقياس والتجربة.

أ - النبوة والوحي

إن ما يحيجنا إلى الخوض في هذه المسألة هو منطوق تهمة الهرمسية بالذات. فالهرمسية، حسب تعريف دارسها المتميز فستوجيير، هي جملة الكتابات شبه الفلسفية وشبه العلمية و«الحكم المنزلة» Sagesses Révélées التي شاعت في الثقافة العالمة المكتوبة باليونانية ابتداء من نهاية العصر

(٥٣) راجع ما قلناه في **وحدة العقل العربي الإسلامي** (ص ٩٥-٩٧)، حول عقم نظرية المعرفة في العصر الوسيط، العربي واللاتيني على حد سواء، لرزوحها تحت وطأة نظرية النفس الأرسطية التي انتصرت لمركزية القلب على مركزية الدماغ، واستجرّت حتى الأطباء من الفلاسفة، من أمثال ابن سينا وابن رشد، إلى مصادمة الواقعة التشريحية وإنكار دور الدماغ في العملية التفكيرية والقول بأن النفس تعقل بغير ما آلة.

الهلنستي وفي ظل الامبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد، والتي يجمعها قاسم مشترك واحد: **كونها منسوبة إلى وحي هرمس المثلث العظمة.**(٥٤) ومع أن الهرمسية لم تفلح في أن تؤسس ديناً، فإن جملة الكتابات المنسوبة إليها لا تصدق عليها هذه النسبة إلا بقدر ما تنسب نفسها إلى **وحي منزل.**(٥٥) وإذا طبقنا هذا المعيار المزدوج على **الفلاحة النبطية،** فإننا نبحث عبثاً عما يمكن أن يدل، من قريب أو بعيد، على انتماء هرمسي.

فلا شك في أن كتاب **الفلاحة النبطية** يفسح مجالاً واسعاً للأدبيات النبوية وشبه النبوية. أولاً بحكم انتمائه الأيديولوجي والإبستمولوجي معاً إلى العصور القديمة التي كان يصعب عليها أن تفصل عالم البشر عن عالم الآلهة. وثانياً لأن مدار النبوات البابلية هو على علم الفلاحة كما سبق لنا البيان. ولكن أسماء الأنبياء وأشباه الأنبياء التي تترد عشرات المرات، بل مئاتها، في متن **الفلاحة النبطية** هي جميعها أسماء بابلية، خلا إسقلابيوس، «رسول الشمس»، الذي تمّت تبيئته، كما تقدم البيان أيضاً، في العصر الهلنتسي. وفي مقدمة هؤلاء الأنبياء البابليين دواناي، «سيد البشر»، ومن بعده أدمي، «أبو البشر»، وكذلك أنوحا، «رسول عطارد»، وأخيراً إبراهيم الكنعاني. وإلى هؤلاء يضاف أشباه الأنبياء من حكماء البابليين القدامى مثل ينبوشاد وضغريث، شريكي قوثامي في تأليف **الفلاحة النبطية.**

نحن، إذاً، أمام ديانة تاريخية حقيقية، وأبعد ما نكون عن تلك الديانة المصطنعة - والتي ما أفلحت أصلاً في أن تصير ديانة - التي هي الهرمسية. وبالفعل، إن الهرمسية ليست ديانة بقدر ما هي رد فعل «فلسفي»

---

(٥٤) فستوجيير: **وحي هرمس المثلث العظمة،** م ١، مقدمة الطبعة الأولى، ص VII.

(٥٥) فستوجيير: **المدونة الهرمسية،** م ١، المقدمة، ص II.

وأيديولوجي، لابس ثوب الديانة، للدفاع عن آخر معاقل الوثنية المتهاوية أمام ديانات الوحي الصاعدة، وفي مقدمتها المسيحية. فليس في الهرمسية مخلّص، ولا شعائر دينية، ولا حتى وحدة مذهب وعقيدة.(٥٦) وإنما الهرمسية فلسفة دينية استغنت عن منهج البرهان العقلي لتعتمد أسلوب التبشير الإنجيلي. وهذا مع فارق أساسي بين كَتَبة الأناجيل المعروفة بأسمائهم وبين الكَتَبة المغفلي الأسماء للنصوص الهرمسية. فالإنجيليون كانوا يصدّقون أنفسهم على أنهم كتبة وحي، على حين أن كتبة النصوص الهرمسية كانوا يعلمون أنهم مختلقون للوحي، وواضعون له على لسان هرمس المثلث العظمة، مع اصطناعهم، من مواقع عملهم في مسرح الثقافة الهلنستية، لديكور مصري. ومن هذا المنظور، فإن الهرمسية قابلة لأن تختصر في صيغة واحدة: إنها مسعى جماعي ومغفل من الإمضاء من قبل بعض مثقفي العصر المعنيين بالدفاع عن آخر معاقل الوثنية لتقديم **نصوص مقدسة لديانة بلا نصوص مقدسة.**

والحال أن الديانة البابلية، كما يمكن استشفافها من **الفلاحة النبطية،** ليست بعيدة غاية البعد عن أن تكون **تمثيلية دينية متهرمسة ومتمصّرة** فحسب، بل لا نقع أيضاً في مأثورها من النبوات والحكم المنزلة على أي أثر لوحي هرمس المثلث العظمة. ففي المرة الوحيدة اليتيمة التي يأتي فيها ذكره في **الفلاحة النبطية** تحت اسم «إرميسا»، فإنما في «باب ذكر نبات الباقلّى»، وليس في سياق أية نبوءة دينية. فبعد أن يستشهد قوثامي برأي لسلفه ينوبشاد مفاده أن السمك الذي يعتلف في الماء من نبات الباقلى يسمن «سمناً عظيماً، إلا أن لحمه تتضاعف رداءته إن أكل، فينبغي أن لا يؤكل السمك الذي يُعرف أنه أكل شيئاً من الباقلى»، يضيف القول من عنده:

---

(٥٦) انظر دراسة جان دوريس عن: **الهرمسية المتمصّرة،** في: **تاريخ الأديان،** موسوعة لابلياد، باريس ١٩٧٢، ج ٢، ص ٤٦١.

«لهذه العلة حرّم إرميسا، ومن قبله أغاتا ديمون، على أهل بلادهم السمك والباقلى لأنهما مضران جميعاً بالدماغ» (ص ٤٩٩).

إن هذه الإشارة اليتيمة والعارضة إلى هرمس لا تنم عن «تهرمس تام» بقدر ما تمثل رسابة هلنستية في الثقافة الآرامية الوثنية في مطلع العصر الميلادي. وإذا كنا نستطيع أن نستنتج من سياق النص أن هرمس معدودٌ صاحبَ شريعة، فسنلاحظ أيضاً أن قوثامي لا يقر لشريعته تلك بصفة كونية، بل يوقفها حصراً على «أهل بلاده» من المصريين. ثم إنه لا يقرّ لها بصفة دينية: فالعلة في تحريم السمك والباقلى دنيوية وطبية خالصة: فهما «موهنان للعقل» و«يفسدان مزاج المعدة».

والواقع أنه ما كان لمؤلف **الفلاحة النبطية** أن يعترف بوحي هرمس المصري، وهو لا يعترف بوحي أنبياء بابل أنفسهم، وفي مقدمتهم «أدمي» «رسول القمر».

فقوثامي، بدون أن يتطرّف إلى حدّ إنكار واقعة نبوة آدم، صنيع سلفه ينبوشاد، فإنه يضع لها **سقفاً أعلى هو الإلهام دون الوحي**.

فقوثامي، في واحد من أجمل استطراداته، يدخل في نقاش مع شيعة ينبوشاد، ممن ينفون نبوة آدم، ومع شيعة ابنه إيشيتا، ممن يثبتون هذه النبوة ويزيدون على أنها كانت بالوحي المباشر من الإله القمر.

فينبوشاد، الذي سبق قوثامي إلى التأليف في الفلاحة، ما كان يؤمن بنبوة آدم، ولا يصدق أن الآلهة أوحت إليه، بل في كل الأمر عنده أن «آدم كان رجلاً جيد الاستنباط صحيح الحدس وافر العقل جيد الفكر، فأداه فكره واستنباطه إلى هذه العلوم والصنائع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه، فنفع بذلك الناس، ابتدأها ابتداء لم يهتد إلى مثلها قبله أحد، فأعظموه لذلك، وزادوا في مدحه فسموه - أهل زمانه - «أبونا» وقالوا له: «أنت إله الناس كلهم»، لأجل المنافع التي أمدهم بها على سبيل الاستخراج بالفكر، فأما أن

يكون القمر قد أوحى إليه وحياً فلا» (ص ٣٥٦).

ويبدو أن قوثامي، الذي كان يحتل موقعه اللاهوتي وسطاً بين الينبوشاديين والإيشيتيين، ما أطاق هذه «العلمنة» التامة لعلم آدم، فذهب مذهباً وسطاً في إثبات النبوة له، ولكن عن طريق الإلهام لا الوحي المباشر من الآلهة. وتمييزه هذا بين الوحي والإلهام في النبوة جدير بأن يعاد بناؤه، لأنه يبقى سابقاً فيه لتفكير أهل زمانه وأهل ما بعد زمانه، وإن لم يكن متقدماً إلى المدى الذي تقدم إليه سلفه ينبوشاد في موقفه شبه العلماني النافي عن علم آدم مصدره الإلهي والمُرْجِع إياه إلى اجتهاده العقلي محضاً.

فنقطة انطلاق قوثامي أن علم آدم هو من النجابة والوساعة والقدامة معاً بحيث لا بد من افتراض تدخل إلهي لتعليمه ما كان لا يعلمه بالاختبار والتجربة، وما أثبتت التجربة نفسها صحته على مدى الأجيال. فأن يكون آدم قد «عرف تلك الأشجار والمنابت كلها وخبِرها في قواها وأفعالها حتى كتبه على هذه الصفات الصحيحة وهذه الأفعال المستوية الحق»، وأن يكون قد «كتب ألف رقيقة فيها ذكر المنابت التي لا تظهر إلا في بلد بعينه ولا تفلح في غيره»، وأن يكون قد «كتب كتاباً عظيماً في طبائع الأرضين واختلاف طعومها وقواها وأي شيء يفلح في كل أرض، وأي شيء يبطل»، «فمن أين له هذا وهل يدرك مثل هذا إنسان بالتجربة؟». ثم هل «كان مقدار عمر آدم يحتمل أن يكون إخباره عما أخبر به من هذه الأشياء كلها»؟ وأخيراً، فقد «مضى على آدم من هذه الألوف السنين الكثيرة، والناس منتفعون بما علّمهم من العلوم والصنائع، ومنتفعون بما رسم لهم، ومجربون له في هذا الأمد الطويل الذي من عصره إلى هذا العصر». أفليس «في هذا دلالة واضحة على أن إلهنا القمر عرَّفه هذا كله تعريف عالم لا تخلف معرفته ولا يداخلها ريب ولا شك؟» (ص ٣٥٨-٣٥٩).

ونحن هنا، بالطبع، أمام حالة نموذجية لاشتغال **العقل الإيماني**. ولكن لنلاحظ حالاً أن هذا الإيمان بعلم آدم النبوي لا يشلّ لدى قوثامي كل فاعلية

للعقل النقدي. فهو يضطر من جهة أولى إلى التسليم بأن مصحف آدم «الكبير» و«المعجز»، الذي «لم يدع شيئاً إلا ذكر كيف كان مبدأه»، قد «هلك أكثره إلى زماننا هذا» وما بقي منه سوى «بقايا» (ص ٩٥١). ثم إنه لا يستبعد تمام الاستبعاد رواية من لا يؤمنون بنبوة آدم، وهي الرواية التي تقول: «إن آدم ما قال ما قال وما وضع ما وضع من الأحاديث ليقنعهم بأن القمر أرسله وأوحى إليه» إلا «على طريق سياسة الناس وتقويمهم وتأديبهم وصلاح شأنهم... وهذا فلا بأس بالكذب فيه إذ كان فيه أكثر المنافع للناس، وإنه بمنزلة الدواء الكريه النافع مع كراهته» (ص ٩٥١). كما أنه لا يستبعد رواية أخرى تقول: إنه ليس هو من قال: «إن القمر أوحى إليّ بكذا وكذا» و«إنما هذا شيء قاله الناس في زمانه، لما بهر عقولهم من عجائب علمه وما أفادهم من الصنائع... وليس كل ما توهمه الناس يكون حقاً، لأن الناس توهموه فقالوه من طريق التوهم، لا من طريق قيام البرهان عليه» (ص ٣٥٧).

وفي المواجهة مع الإيشيتيين، الذي كان وإياهم على خلاف لاهوتي كبير فيما يبدو، يستعيد كامل فاعلية عقله النقدي، ويظهر ميلاً صريحاً إلى إنكار نبوة آدم من طريق الوحي، ولا يتنازل للتسليم بها من طريق الإلهام إلا على سبيل التقية، وتداركاً لشر خصومه الذين كانوا يمسكون بجميع مقاليد السلطة الدينية ويتحكمون بمشاعر العامة وردود فعلها الهوجاء.[٥٧]

هكذا يقول مخاطباً اتباع شيعة إيشيتا من القائلين بوراثته لنبوة أبيه آدم: «هذا الوحي الذي تومون إليه ما هو؟ فقد علمتم أن قدماء الكسدانيين وجميع الكنعانيين، قديماً وحديثاً، مجمعون على أنه لا يجوز أن يوحى إلى أحد منا أبناء البشر.. فكيف استجزتم أن تدّعوا لآدم الوحي، ثم لم يكفكم ذلك

(٥٧) في أكثر من موضع من كتابه يبدي قوثامي تخوفه، كـ«هرطوقي»، من أن يؤلب سدنة المعابد الإيشيتية عليه العامة فيؤذوه أو حتى يقتلوه.

حتى ادعيتم لابنه إيشيتا الوحي الكثير المتتابع؟ وهذا هو المحال الصرف. اللهم إلا أن تقولوا إن القمر وضع في طبع آدم حكمة وفي طبع إيشيتا مثلها، ووفّر عقولهم ومنع المضادّين للعقل، مثل الهوى والشهوة، أن يغمروا العقل، فَفَضِلا بذلك على جميع أهل زمانهما. فإنكم لو قلتم هذا ما أنكرناه عليكم. فأما دعواكم في كتب إيشيتا أن القمر أوحاها إليه، وأن فيها من الحِكَم ما يدل على ذلك وأنها معجزة له، وصريحة تدل على أنها من عند إله حكيم، فليس في ذلك دليل على أنها وحي لا محالة، لأنه قد يجوز أن يكون في إنسان حكمة تنبعث عن عقل وافر رصين، فيصنع كتباً يودعها من فضل حكمته ما يبهر بها عقول العقلاء. وأقول ما هو أوكد من كل ما قلته في الرد على أتباع إيشيتا: إن كتب آدم في أيدينا نقرأها، ما قال في واحد منها: إن القمر أوحى إليّ فيه بشيء البتة، وما نسمع الوحي لآدم إلا منكم، وكذلك مع إيشيتا. وإلا فأرونا أي موضع قال واحد منهما إن هذا الكتاب أوحاه القمر إليّ. فآدم وإيشيتا مكذوب عليهما. كذبتم في ذلك طلباً للرئاسة والذكر واجتلاب المنافع وشهوة الأمر والنهي» (ص ١٢٤١).

وإنما بعد هذا النفي شبه المطلق لواقعة الوحي، يسلم قوثامي بأن بشراً واحداً «من جملة النبط»، وهو دواناي سيد البشر، ربما يصح فيه القول بأنه «كان يوحى إليه في النوم على طريق الرؤيا ويلهم في اليقظة على سبيل الخاطر... ولكن بالمقابل «ما تأدى إلينا وإليكم أن أحداً ادعى له أنه أوحي إليه في اليقظة بمناجاة. وفي هذا دلالة على اعتراف أهل زمان دواناي بالوحي على طريق الرؤيا في النوم وعلى سبيل الإلهام في اليقظة بالخواطر الفكرية لدواناي، ولم يذكروا الوجه الذي ادعيتم أنتم لآدم وابنه إيشيتا البتة ولا عرفوه» (ص ١٢٤٢). ويضيف: «إذا كان هذا الذي هو عند الناس سيد البشر وأفضل البشر، لم يوح إليه ولا ادّعى هو ذلك، ولا ادعاه له مدّع على سبيل المناجاة في اليقظة... فكيف أقدمتم أنتم على الدعوى لهذين الرجلين (= آدم وإيشيتا) بما نعلم أنهما لا يرضيان به منكم، فادعيتم لهما أنهما كانا

لا ينسيان ولا يغلطان ولا يسهوان، وأن القمر كان يوحي في اليقظة مناجاة، يناجيهما بكلام يسمعانه ويعيانه فهماً ودراية. وهذا هو المحال عندنا وعند من مضى قبلنا من حكماء الكسدانيين والكنعانيين، فنحن متّبعون للجمهور موافقون لهم، وأنتم مبتدعون مخالفون للإجماع» (ص ١٢٤٣).

وفي الوقت الذي يكاد قوثامي يصل إلى «علمنة» واقعة النبوة والوحي، فإنه يخفض نصاب شقيقتها التوأم، **الكهانة**، إلى حضيض البلاهة والخيال المريض. يقول: «إن القدماء كلهم كان معلوم عندهم أن وصول الوحي من الآلهة إلى أبناء البشر لا يكون إلا بالوجهين اللذين ذكرنا، وهما الرؤيا في المنام والإلهام بالخواطر - [لا المناجاة في اليقظة] -... وأن أصحاب هذين الوجهين من الوحي هم المسمون أنبياء، وأن الكهان منزلتهم دون هذه المنزلة... وعندهم أيضاً أن الأنبياء هم الصحيحو العقول الجيدو السياسة العارفون بالمنافع والمضار معرفة ثاقبة، وأن الكهان في الأكثر هم البله القليلو الرياضة بشيء من المعرفة، الكثيرو التتبع لأحوال الحسّ... فالنبي أبداً حسن الخلق، والكاهن أبداً سيئ الخلق» (ص ١٢٤٤).

وفي الوقت الذي يعقد فيه قوثامي مثل هذه الموازنة السالبة بين الأنبياء والكهنة، نراه يعقد موازنة موجبة بينهم وبين الفلاسفة، مما يؤكد وجود نزعة «علمانية» مبطَّنة لديه. هكذا يقول وهو يخاطب دوماً أتباع إيشيتا: «أما الوحي الذي تدعون أنه يكون مناجاة في اليقظة فليس ذلك لأحد، ولا يجوز أن يكون ولا يعطاه إنسان، لأنّا ما وجدناه حقاً لأحد. فأنتم أردتم الزيادة في مدح من مدحتموه، فرقّيتموه إلى مرتبة، ثم أضفتم إليه صفة هي محال وزور. والنبي لا يريد ولا يرتضي لنفسه أن يمدح بما ليس له. فأنتم، معشر أتباع إيشيتا، الواصفين له ولأبيه بما ليس لهما، أعداؤهما جميعاً ولا أتباعهما المحقون، فاعلموا ذلك، واعلموا أن ها هنا قسم ثالث وصفة ثالثة لقوم آخرين هم غير الأنبياء، وهم الحكماء المرتاضون بالحكمة، والعلم، والسابحون في ميادين العلوم الدقيقة، وهم المسمون الفلاسفة، الآخذون

الحكمة والعلم من ذوات أنفسهم، وبالرياضة، لا بطريق الوحي ولا التكهين. وهؤلاء عند قوم أفضل الثلاثة المسمّين، وعند آخرين مساوون للأنبياء، وعند قوم آخرين من دون الأنبياء. ولولا أن يطول الكلام في هذا جداً، فنخرج عن الحد ونجوز المقدار، لحكيت أقاويل يراها قوم من فضل الفلاسفة، أصحاب الرياضات، على الأنبياء، وأقاويل من سوَّى بينهم وبين الأنبياء، وقول من جعلهم دون الأنبياء»[٥٨] (ص ١٢٤٥).

والواقع أن هذا النص المدهش، الذي ينم عن أن قوثامي كان **مثقفاً كونياً**، وليس مختصاً في علم الفلاحة وحده، يجد تتمته في نص يتيم آخر من **الفلاحة النبطية** ورد فيه ذكر الفلسفة والفلاسفة، وحدد فيه بدقة **نظام المعرفة** الذي ينتمي إليه الخطاب الفلسفي بالمقارنة مع نظام المعرفة الذي ينتمي إليه الخطاب النبوي. ففي معرض الكلام عن الآفات والشرور التي تصيب النبات والإنسان معاً من جراء الطفيليات والحشرات الضارة من البق والأرضة والفسافس والقمل والحيوانات ذوات السموم من عقارب وأفاع، يقول: «إن كلام القدماء على هذا المعنى وما أشبهه على ضربين، لأن المتكلمين عليها ضربان، فلاسفة وأنبياء. فمن كان منهم من الفلاسفة، فإن كلامهم على ظاهرة كله كلام بيِّن لا باطن له ولا تأويل له على غير ما يسمع منه. وأما كلام الأنبياء فإنه كلام مخلوط معانيه وبرهانه بأشياء ومعانٍ سياسية، فإذا اختلطت السياسة بالبرهان كان بينهما كلام له باطن خلاف

---

(٥٨) هنا يتدخل ابن وحشية على النص من خارجه ليقول بلسان حاله: «قال أبو بكر بن وحشية: قد ألفت في هذا المعنى كتاباً ضخماً حكيت فيه آراء من فضّل الفلاسفة والفلسفة على النبوة، ومن فضّل النبوة عليها، ومن سوّى بينهما، ومن سوّى الكاهن بالنبي، ومن فضل النبي على الكاهن، وما حدّ النبوة وما حد الفلسفة وما حد الكهانة، لتكون التفرقة بينهم غير مشكلة على الناظر، ويثبت من هو من هؤلاء مستحق أن يسمى حكيماً، ومن ينبغي أن يسمى عالماً. واقتفيت في ذلك آثار القدماء من النبط بحسب ما تأدى إلي عنهم وذكروه فيما وقع إليّ من كتبهم». ومن سوء حظ تاريخ الفلسفة في الإسلام وتاريخ الفلسفة في الشرق القديم أن كتاب ابن وحشية هذا لم يصلنا.

الظاهر، وصار ذلك الظاهر يأخذ كل سامع على مقدار عقله وتمييزه... ولهذا وجب على كل عاقل أن يؤدي كلام النبي كما لفظ به النبي، لا زيادة فيه ولا نقصان، لئلا ينقلب المعنى... وكلام الفيلسوف غير محتاج إلى شيء من هذا التحري في حكايته، لأنه لا لبس فيه البتة... فهو على ظاهره، ومعناه منكشف لسامعه بلا باطن ولا تأويل» (ص ١٠٩٥).

ولا يكتفي قوثامي بأن يحدّ على هذا النحو الخطاب الفلسفي بأنه **خطاب برهاني** مكتفٍ بذاته، بينما الخطاب النبوي **خطاب عرفاني** محتاج باستمرار إلى التأويل. بل يميز أيضاً تمييزاً دقيقاً وسديداً **نسق التعليل** الذي يصدر عنه كل منهما. فالخطاب النبوي هو على الدوام **خطاب غائي**، يفسّر الظاهرات الطبيعية بالمقاصد المبتغاة منها أو المتأدية إليها، بينما الخطاب الفلسفي **خطاب آلي** يفسر الظاهرات، لا بإرادات لدنية، بل بقوانينها الطبيعية. هكذا يقول: «إن الأنبياء مجمعون على أن كل ما ضرّ أبناء البشر من الحشرات والدبيب ذوات السموم إنما حدثوا وتكونوا من أفعال الكواكب، لا عن قصد الكواكب للإضرار بالناس، لكن عقوبات منهم لهم على ذنوب كانت منهم وأساءت إلى أنفسهم... فلو تناصف الناس فيما بينهم، فلم يظلم أحد أحداً، صفت معايشهم وصحت أبدانهم وزكت زروعهم... وامتحت تلك الحشرات من ذوات السموم وغيرها... لكنهم لما تظالموا ولم يتناصفوا في معاملاتهم تولد من ظلمهم عليهم هذه البلايا من القحط والضيق والسقم؛ وكذلك يتولّد من ظلم بعضهم بعضاً، وخاصة ظلم القوي للضعيف إذا تقوّى عليه، ضروب من الدبيب المضرّ، منها ذوات السموم وغير ذلك مما يؤذي بغير سم. فعلى هذا، إن دابة من ذوات السموم لا تلدغ أحداً إلاّ على ذنب أتاه واستحق عليه تلك العقوبة. وعلى مقادير الظلامات تتولّد هذه الحيوانات... فهذا مذهب هؤلاء الذين سماهم الكسدانيون أنبياء، لأنهم يرون أنه لا يحدث في العالم شيء مؤذٍ إلاّ باستحقاق البتة... وأما حكماء الكنعانيين والكسدانيين فإنهم يرون أن هذه

كلها مضافة إلى الاتفاقات الدائمة (= لنقرأ: القوانين)، ومعنى الدائمة التي لا تتغير عن مجاريها... وإن أمر هذه الاتفاقات شيء ظريف عجيب، وليس أقدر أبوح بما عندي في ذلك، إذ كان في شرحه فساد نظام سياسة الأنبياء للناس. فلذلك لا أقول في هذا المعنى شيئاً لما فيه فساد أمور الكافة. على أن جمهور الناس على العموم لا يجوّزون ولا يدرون ما الاتفاقات الدائمة، غير الزائلة عن مجاريها، ولو سمعوا شرحها وتكرّر عليهم. وهذا إن كان هكذا فالإمساك عنه أولى. فإظهار طريق سياسة الأنبياء عليهم السلام للناس أحق بأن يُتكلم فيه ويشرح، إذ كان هو النافع للكافة، وكانت الحكمة في ما عمّ نفعه من دون ما اختصّ به بعض الناس، خاصة الأقلون عدداً. فلنسكت عن هذين البابين هنا، كلام الأنبياء وكلام أصحاب الفلسفة القائلين بالاتفاقات، ونعود إلى تمام الكلام في الكروم» (ص ١٠٩٦-١٠٩٧).

أنحن إذاً هنا أمام تلك المقولة - التي طالما ستترجع أصداؤها في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية -: **الدين للعامة والفلسفة للخاصة؟** إننا لا نستطيع أن نجزم بشيء، ولكن نصاً يتيماً آخر في **الفلاحة النبطية** يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن مؤلفه آثر أن يسكت فلسفياً وينطق دينياً من باب التقية. فكهنة شريعة إيشيتا، الممسكون بمقاليد السلطة الدينية، كانوا يسمونه «المجنون الممسوس» (ص ٦٤٩)، وكان يعيش في رهاب دائم من أن يحرضوا الغوغاء على قتله وسفك دمه (ص ٣٩٠). فدوماً في معرض تفنيد عقيدة «أهل زمانه من شيعة إيشيتا»، القائل قائلهم إن «جميع ما رسمه آدم إنما هو مما علمه القمر وأوحاه إليه»، هذا إن لم يزيدوا ويحلفوا بأغلظ الإيمان بأن «القمر ما أوحى إليه بشيء وحياً... بل كلمه مشافهة كلاماً سمعه آدم ووعاه منه»، يقول قوثامي: «إن الجهل أخو الموت، وأسوأ الجهال حالاً الذين يظنون أنهم علماء مع جهلهم... فهذه صفة أتباع إيشيتا، متصفين بالجهل، عندهم أنهم إذا فهموا فقه شريعة إيشيتا فقد حازوا العلم كله والعقل. ويظنون أنه ليس وراء شريعته في الحق غاية، فيمتنعون

من البحث عن غيرها، ويعتقدون أنه قد حصل لهم كل ما يحتاجون إليه. ومن استغنى عند نفسه استغنى من الطلب، عنده أنه قد حصل عنده كل المطلوب، فليس في هؤلاء ولا لهم دواء غير البعد عنهم والجفا لهم من حيث لا يعلمون بذلك... فينبغي أن يداروا ويساسوا سياسة البهائم ويخلط الإنسان جفاهم واطّراحهم بمواصلتهم وتلقائهم بالبُشر، ويسألهم في بعض الأوقات عن موجبات دينهم ويوريهم أنه يعمل بذلك فيما بينه وبين نفسه، ولا يأمن أحداً منهم على سر ولا على شيء مما تقع فيه خيانات، فإنهم ذئاب غوغاء خونة بمنزلة الكلاب الجياع. فالهرب الهرب من هؤلاء والتحرز كلهم منهم» (ص ١٣٣٨).

والواقع أنه قد لا يكفي أن نصف قوثامي بأنه كان **هرطوقياً** وصاحب عقيدة لا يجرؤ على الجهر بها. بل لا بد أن نضيف أيضاً أن موقفه من الدين بصورة عامة كان **ذرائعياً أكثر منه إيمانياً**. فقد كان يعي، في زمن لم يكن فيه علم الاجتمَاع الديني قد رأى النور بعد، **أن وظيفة الدين ليست دينية خالصة، بل هي أيضاً وظيفة أيديولوجية**. فمن موقعه الطبقي كمالك أرض ورب ضيعة كان يدرك أن الدين هو **أداة تحكم أيديولوجي من الأعلى بالأدنى**، وأن الشرائع ما وجدت لتحدّد علاقة البشر بآخرتهم وحدها، بل كذلك - وربما أصلاً - بدنياهم، من خلال الدور الذي تؤديه في تبرير التراتب الهرمي الطبقي وتثبيته وضمان دوام اشتغاله بأقصى حد ممكن من الإنتاجية. هكذا يقول في باب «ذكر إصلاح الضياع» و«شرح ما يحتاج إليه رب الضيعة من إصلاح أمورها وتعاهدها»: «إن الضيعة تنتفع منفعة عظيمة بمشاهدة صاحبها لها وكثرة تعاهده بنفسه لصغير أمورها وكبيرها، وتفقده الأعمال التي يعملها الأكرة... ويحذرهم من إغفال شيء مما يجب عليهم أن يعملوه، وأن يذكرهم دائماً بما يجب عليهم في الشريعة من نصح من يأخذون أجرته وجرايته، ومقدار ثواب إلههم لهم على النصح والمواظبة، من نحو ما ذكره أدمي في كتابه، ومن نحو ما خوّف منه دواناي السيد الجليل

من الجرأة على مخالفة الملوك والرؤساء والسادة والقادة... وما خوّف إيشيتا بن آدم من إحراق النفوس بالبرد والزمهرير لمن احتال أو توانى في واجب يجب عليه لإنسان مثله. ويكون لرب الضيعة فيها رجل وكيل، عنده كتبٌ فيها من شرح هذه الأوامر والنواهي شيء مبين، فيقرأه على الأكرة ليودع في قلوبهم التديّن ولزوم ما تحويه الشرائع النازلة عليهم من قبل الآلهة ليسلكوا في أمورهم مسلك الخائفين المتدينين، ويريهم أن هذه المواعظ التي يقرأها عليهم إنما يريد بها خلاصهم من العقوبات ونصحهم، ليواظبوا على ما يلزمهم المواظبة عليه» (ص ١٩٤-١٩٥).

والآن لنطرح السؤال: إذا كان هذا هو موقف قوثامي من الدين والنبوة والكهانة، فماذا يمكن أن يكون موقفه من «السحر والطلسمات»، وهو البند الثاني في لائحة اتهام ناقد العقل العربي في مسعاه إلى «هَرْمَسَة» **الفلاحة النبطية** من خلال حكم قاطع أعطاه - بدون أن يرجع البتة إلى النص - شكل «شلفة»؟

ب - السحر والطلسمات

ليس لنا أن نماري في أن **الفلاحة النبطية** يفسح مجالاً واسعاً، في استطراداته خارج مدار علم الفلاحة والمنابت، للسحر والسحرة. ولكن هذا المجال، على اتّساعه، مجال سالب تماماً. فليس أكره للسحر ولا أعدى للسحرة من مؤلفه قوثامي في تصريحات له تند عن الحصر. وهذه بعض نماذج.

ففي معرض الكلام عن منافع نبات الآس وخواصه الطبية يقول: «وله عمل في إزالة السحر مع غيره، وذلك بزعم قوم من السحرة. وعلم السحر علم لم أعرض له، ولا أحب أن أتكلم بما لا علم لي به» (ص ١٤٧).

وفي معرض الكلام عن نبات اليرقا، وهو من البقول، «النافعة للمعدة» والتي «قد تدخل في تركيب الأدوية»، يقول: «ولهم فيه خرافات وحماقات

لا حاجة بنا إلى ذكرها لطولها... والسحرة يثابرون ويحرصون على جمعه وادخاره حرصاً عظيماً، ولا أعلم ما لهم فيه لشدة بغضي للسحر والسحرة، ولا أنظر في شيء من كتبهم ولا أتعرف شيئاً من علومهم» (ص ١٤٧).

وفي معرض الكلام عن الآفات التي تصيب الكروم وكيفية علاجها يسفه «طريقة السحرة المذمومة جداً» وينتصر لتقنية «الكسح» التي نصح بها ينبوشاد الذي «كان رجلاً باغضاً للسحر والسحرة جداً، ويسميهم المحتالين» (ص ١٠٣٨). ودوماً في معرض الكلام عن آفات الكروم وطرائق السحرة في معالجتها يقول: «وكل أعمال السحرة مكروهة عندي لا أقول بها، ولا جرّبت هذا الذي وصفوه ولا أجرّبه» (ص ١٠٤٥). قبل أن يضيف لاحقاً: «وقد علمتم، معشر من ينظر في كتابي هذا، أني شديد الانحراف عنهم، ماقت لطريقتهم» (ص ١١١٠).

ويبدو أن واحداً من الأسباب التي زادته مقتاً للسحر والسحرة خلافه، ذو الطبيعة اللاهوتية، مع كهنة شريعة إيشيتا. فقد كان السحر واحدة من ممارساتهم الأكثر شيوعاً يمخرقون به على أتباعهم، وينافسون به طب الأطباء وعلم علماء النبات من أمثال قوثامي نفسه. هكذا يقول في معرض الكلام عن علاج الأرض الحريفة «المهلكة لبذر كل زرع قبل أن ينبت»: «إذا أردتم علاج هذه الأرض لردّها إلى الصلاح، فإن لها طرقاً في ذلك، بعضها طبيعية، وهي المجمع عليها، وهي طريق الفلاحين وبالفلاحة، وبعضها سحرية، وهي طريقة السحرة... وأنا أذكر الطبيعية التي هي طريق الفلاحين وبالفلاحة كيف يعالج بها هذه الأرض حتى ترجع إلى الصلاح... أما علاج هذه الأرض الذي هو من أعمال السحرة فإني لا أرى ذكره في هذا الكتاب ولا شيئاً منه، إذ كان يجب وجوباً أن لا أرسم فيه إلا ما هو ممكن للأكرة أن يعملوه على سبيل الأكروث، لا أخرجهم منه إلى غير ذلك. وأعمال السحرة هي أشياء بعيدة عن أعمال الأكروث والفلاحة وطريق الفلاحين... وضرب من المخرقة والعدول عن العرف والعادات. وليس أقدر أبوح بما

أعتقده في السحرة خوفاً من هؤلاء الغوغاء، أتباع إيشيتا بن أدمي، فإنني متأذٍ منهم وأنا ساكت، فكيف إن تكلمت» (ص ٣١٠-٣٢٢).

ولكن رغم التزامه بعدم الكلام عن طرائق السحرة، فإن اضطراره إلى المقارنة بين ما هو طبيعي وما هو سحري من طرق علاج المنابت والأرضين، يقوده، في غير ما موضع من كتابه، إلى الإخلاف بوعده وإلى الاستطراد إلى حديث السحر والسحرة وأعمالهم وطلسماتهم. ومن هنا **فعل الندامة** الذي يفصح عنه في خاتمة كتابه. ففي معرض الكلام عن علاج داء الحموضة الذي قد يصاب به النخل يقول: «هذا ما رأينا من علاج هذا الداء، جمعناه من تعليم ضغريث وينبوشاد الحكيم، ومن تعليم ماسي السوراني وجريانا تلميذه من قبل ضغريث وينبوشاد. وعدلنا عن ذكر أشياء وصفها عنكبوثا الساحر في كتابه في **الفلاحة على رأي السحرة**... فإنه لما ذكر حموضة الثمرة في النخلة أكثر الكلام فيه، ووصف له على مذهبهم أشياء لم آخذ منها شيئاً.[٥٩] وذكر صبياثا الساحر من بعد عَمَلٍ طلسم لها في جملة الطلسمات السحرية عَمَلها لزوال أدواء النخل، لم أذكر منها شيئاً، لأنني قد ندمت على حكايتي طلسمات ذكرها السحرة لأشياء قد أتيت بها في

(٥٩) يأتي ذكر عنكبوثا في نحو خمسة مواضع من **الفلاحة النبطية**. وقد لا يخلو الأمر من فائدة - ولو خرجنا عن السياق الذي نحن فيه - أن نشير إلى أنه كان للأزمنة القديمة ما سيكونه فرانكشتاين للأزمنة الحديثة في قصة ماري شيلي المشهورة. فالأسطورة تجعل منه أول إنسان صانع للإنسان. هكذا يروي قوثامي في معرض الكلام عن توليد المنابت أن عنكبوثا الساحر كوّن إنساناً ووصف في كتابه في التوليد كيف كوّنه وما الذي عمل حتى تمّ له كون ذلك الإنسان. إلاّ أنه اعترف أن الذي كوّنه لم يكن إنساناً تام النوع ولا كان يتكلم ويعقل، بل خرج مستوي الصورة تامّها في أعضائه كلها، إلا أنه كالحائر الدهش لا ينطق ولا يعقل. وذلك أن تكوين الحيوانات، وخاصة الإنسان من بينها، أصعب كثيراً من تكوين المنابت، لما يحتاج المكوِّن لذلك أن يزداد في الأعمال التي لنا إدراك بعضها، وأكثرها لا ندركه، فلذلك عجزنا عن تكوين الحيوانات، وخاصة الإنسان فلم يمكننا منها ما أمكننا في المنابت» (ص ١٣١٨).

هذا الكتاب، وندامتي عليها من وجهين، أحدهما أن الناس إذا ألفوا عمل السحر والطلسمات كان ذلك ضاراً لنفوسهم، والأخرى أن لا يتوهم عليّ إنسان أنني أستحل عمل السحر والطلسمات السحرية» (ص ١٣٩٤).

والإشارة هنا إلى الطلسمات **السحرية** جديرة بأن نتوقف عندها. فتخصيصها بهذا الوصف يفيد ضمناً أن هناك طلسمات **غير سحرية**. وبالفعل، إن قوثامي يميز بين «طلسمات السحرة» - التي يجهر ببغضه لها - و«طلسمات الحكماء من الكسدانيين» ، التي يشيد بما فيها من «الصحة والمنفعة»، ويميزها عن الأولى بتسميته إياها «الطلسمات الخواصية» (ص ١٣٨٨)، ويحدّها بأنها «اعتمال الأشياء بخواصها». بل إنه ينوّه في نص آخر بأن كلمة «طلسمات» بالذات كنعانية وليست كسدانية، وبأن ما يسميه «أهل الشام طلسمات، نسميها نحن خواص أفعال» (ص ٣٨١). وكما يمكن الاستقراء من نحو عشرين موضعاً في **الفلاحة النبطية**، فإن الطلسمات الخواصية ليس لها عند قوثامي من حيث هو عالم نبات المعنى السحري أو الطقسي الذي صار لكلمة «طلسم» في الثقافة العربية الإسلامية أو الثقافة اللاتينية المسيحية. فالطلسم موضوعه في **الفلاحة النبطية** الأشياء لا الأشخاص، وهو تقنية صناعية لإحداث تغيير ما في طبيعة الأشياء، ومحصور مفعولها بعالم النبات. والزراعة نفسها تكاد تكون عند قوثامي فناً طلسمياً. فالزراعة ليست واقعة طبيعية، بل هي فن استحدثه البشر «احتالوا به الأشياء من الشجر والمنابت كلها حتى أحدثوا فيها ومنها بصناعتهم أشياء ظريفة مختلفة». و«قصد جميع الناس في إفلاح المنابت كلها هو إما جرّ طبع وصورة إلى شيء لم يكونا له، وإما إزالة طبع وصورة عن شيء وإحداث غيرهما مكانهما». والطلسم، بهذا المعنى الزراعي، هو «تسليط طبع شيء على شيء ما ذي طبع ما، فيأتيه هذا المتسلّط فيمحو ذلك الطبع الذي له، بفعل يسمى خاصية، ويحدث له شيئاً آخر» (ص ١٢٨٣). ويدخل في معنى الطلسم هذا التركيب بين الأشجار والتوليد منها كما عندما «نركب غصناً من

شجرة على أخرى ليحدث بذلك شجرة تحمل حملاً ما هو قصدنا، إما لفضل نستفيده من طبع أو منفعة أو طرفة... أو استفادة لذة في طعم وما أشبه» (١٢٨٣). وبالإضافة إلى التطعيم، فإن الطلسم يفيد، أكثر ما يفيد، في علاج أدواء النبات ومكافحة الحشرات واستئصال الأعشاب الضارة. فمن أمثلة علاج أمراض النبات الطلسم الذي كان نصح به ينبوشاد بقوله إن: «من أحرق السذاب في أصول شجر الورد حتى يرتفع وهج الإحراق إلى الشجر في أي وقت كان من السنة التي لا تورد شجرة الورد فيه، ورّدت بعد أيام قلائل ورداً غضاً» (ص ١٢٨٤). ومن أمثلة مكافحة الحشرات وطرد الطير الطلسم الذي نصح به ضغريث عندما قال: «إن الحشيشة المسماة السمراء إذا قلعت بأصلها وعروقها، وعلقت على الشجر والكروم، دفعت عنها جميع الآفات التي تنالها من الطيور والدبيب والهوام» (ص ٤١٤). ومن أمثلة استئصال الأعشاب الضارة الطلسم المجبول من تراب المقابر وبول الجمال وحشيشة الشبرم الذي نصح به قوثامي نفسه «لتجفيف ما هو قائم في الأرض من الحشائش والمنابت التي لا منفعة فيها» (ص ٣٨٢).

وبديهي أن هذه الطلسمات الخواصية ليست علمية كلها بالمعنى الذي صار لكلمة العلم في الأزمنة الحديثة. بل كثيراً ما تخالطها خرافات واعتقادات ننسبها اليوم إلى اللامعقول، ولكنها كانت تدخل في حينه في بنية العقلية السائدة، وتتبدى من ثم لأهل عصرها وكأنها معقولة تماماً.[٦٠] على أن الطلسمات الخواصية، كما يصفها قوثامي، لا تغالي في الخرافية إلى حد

---

(٦٠) يقدم لنا ابن تيمية من داخل الثقافة العربية الإسلامية مثالاً على هذا اللامعقول الذي يبدو في نظر نفسه معقولاً تماماً بحكم انتمائه البنيوي إلى العقلية السائدة: فهو يؤكد جازماً وباقتناع تام في **الرسالة الصفدية** أن الجن تأكل ليلاً حلاوة جاره الطحينية! والحكم نفسه يصدق على «المعقول الديني» بصفة عامة. فهو ليس معقولاً إلا بالإضافة إلى العقلية السائدة للجماعة البشرية التي تؤمن به. ولكنه اللامعقول بعينه عند الجماعات الأخرى التي لا تؤمن به.

صيرورتها طلسمات سحرية. فقوثامي يحرص دوماً على تمييز ما هو طبيعي مما هو سحري في علاج أدواء النبات. وحسبنا هنا مثال واحد وختامي. ففي سياق الكلام عن داء النخل المسمّى المشتاريا، وهو داء يصيب ثمرة النخيل من جراء تراكم الغبار حتى يصير كأنه نسج عنكبوت، يقول إن لهذا الداء «علاجاً ظريفاً مأخوذاً عن السحرة، نحن نشرح ما قالوه فيه، ونتبع ذلك بشرح دواء طبيعي له على غير مذهبهم». وبعد أن يشرح طلسم السحرة وما يقتضيه من دوران «فتى له من السن دون العشرين سنة وفوق الخمس عشرة... وتكون خلقته أنه أشقر أزرق العينين» حول النخلة المريضة ليعلّق عليها بيده اليسرى ورقة من شجر البتوع في ساعة دوران كوكب المريخ في السماء ليلاً - لأن هذا الداء ناجم في الأصل عن غضب المريخ - يضيف قائلاً: «أما علاج هذا الداء الطبيعي فهو أن يؤخذ جزء من الصبر، فيداف في خمر جيد، ويرش على لب النخلة قبل وقت حملها بنحو أربعين يوماً، في كل ثلاثة أيام، رشاً متتابعاً، فإنها تحمل هذه الدفعة حملاً سليماً من هذا الداء» (ص ١٣٨٦).

وبديهي أننا لا ندري مدى الصحة العلمية لمثل هذه الطلسمات الخواصية. ولسنا معنيين بذلك أصلاً لأن كل العلم القديم قد أمسى اليوم، بعد تطور العلم الحديث، **مادة معرفية ميتة**. ولكن ما يهمنا بالمقابل هو أن نعاين مدى الخلاف في **المبدأ الإبستمولوجي** بين الطلسمات الخواصية والطلسمات السحرية. فالأولى هي إعمال للطبيعة في الطبيعة بهدف تغيير الطبيعة؛ أما الثانية فإعمال للطبيعة فيما بعد الطبيعة طلباً لتدخل القوى الخفية العلوية لتغيير مجاري الأمور في العالم السفلي المنظور.[٦١] فالطلسمات

(٦١) لنا أن نلاحظ أن الصلاة في الحضارات الدينية الكتابية تؤدي نفس وظيفة السحر في الحضارات الميثولوجية القديمة. فهي أيضاً طلب استشفاعي موجه من عالم الشهادة إلى عالم الغيب لتتدخل السماء في تغيير مصائر الأرض.

الخواصية **تعمل من داخل الطبيعة وطبقاً لما تتوهمه من قوانينها** - وذلك هو ما يسميه قوثامي فعل الخواص في الطبائع. أما الطلسمات السحرية **فتعمل من خارج الطبيعة ومن فوقها، وطبقاً لما تتوهمه من إرادات الآلهة، لا من قوانين الطبيعة**.

ج - التنجيم

قد يكون من حق ناقد العقل العربي أن ينكر على التنجيم كل معقولية بعدما أسقط التطور العلمي الحديث نصاب العلم عن هذا الفن الكوسمو - بيولوجي الذي شغف به القدماء في جميع الحضارات القديمة والوسيطة بدءاً بالبابلية والمصرية ومروراً باليونانية والرومانية وانتهاء بالعربية الإسلامية واللاتينية المسيحية.[٦٢] بيد أنه من حقنا بالمقابل، عندما نجده يجزم بأن **الفلاحة النبطية** كتاب تنجيمي محض، أن نقول إننا هنا أمام **حكم غيابي** يصدره باحث على كتاب لا يعرف عنه ومنه شيئاً سوى عنوانه.

ذلك أن موقف مؤلف **الفلاحة النبطية** الرفيع العقلانية من السحر والطلسمات يتكرر - أو يكاد - في موقفه من التنجيم، فينكره كعلم ويعتدّه، مع سائر أنواع الكهانة، ضرباً من المخرقة. وحتى نفهم موقفه هذا فلا بد أن نعود إلى خلافه اللاهوتي مع الإيشيتيين. وقد كان موضوع التنجيم واحداً من أسباب هذا الخلاف ومن مظاهره في آن معاً. فالإيشيتيون كانوا ينتصرون،

(٦٢) مثلما وجدنا مؤرخاً متميزاً للإبستمولوجيات العلمية مثل جورج غوسدورف يرد إلى التنجيم قدراً من اعتباره بإدراجه إياه في إطار معقولية شمولية وشبكة سببية كلية، كذلك فإن مؤرخاً متميزاً للعقليات مثل فرانتز كومونت لا يتردد في أن يعتبر التنجيم «أول إلهيات علمية بحق معنى الكلمة»، ويصفه بأنه «فلكيات منحرفة مثلما السحر نفسه طبيعيات منحرفة»، فضلاً عن أن علم التنجيم البابلي، بما له من لبوس العلم الدقيق في مجال التنبؤ بالمستقبل، أكثر تقدماً وأكثر عقلانية بما لا يقاس من العرافة اليونانية (انظر: فرانتز كومونت: **الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية**، Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain، مكتبة بول غوتنر الاستشراقية، باريس ١٩٦٣، ص ١٥١-١٦٥.

في هذا المجال، لمذهب دواناي، سيد الناس، الذي «كان صاحب نجوم يعتقد أن جميع الأكوان إنما هي من أفعال النجوم وتتكون من قوى حركاتها» (ص ٢١٤). وبالمقابل، كانوا يسفهون تسفيهاً شديداً مذهب ينبوشاد الذي «كان رجلاً كافراً بأفعال النجوم»، ويسمونه لهذا السبب «ينبوشاد الكافر الجاحد» (ص ٢١٦). وبطبيعة الحال، كان قوثامي يضع نفسه في مدرسة ينبوشاد - وهو مع ضغريث شريكه في التأليف التراكمي **للفلاحة النبطية** - وإن لم يكن يشاطره جميع آرائه اللاهوتية. وقد اعتمد على مذهبه في عدم فاعلية النجوم ليعضد موقفه في السجال مع شيعة إيشيتا حول مصدر علم آدم، أبي البشر: أهو بالنبوة أم بالاستنباط العقلي؟ وإن يكن بالنبوة، أفهو بالوحي والمناجاة في اليقظة أم بالإلهام في النوم؟ ذلك أن شيعة إيشيتا كانوا يغالون في ضفر هالة النبوة لآدم إلى حد الادعاء بأنه كان - ومن بعده ابنه إيشيتا نفسه - علاّماً بالغيوب. وهذا الغلو هو ما كان قوثامي لا يطيقه. فعنده أن آدم، حتى وإن كان نبياً، بشر؛ وليس لبشر أن يعلم الغيب. فالآلهة نفسها، في مذهب قوثامي، لا تعلم الغيب، فأنّى لبشر أن يعلمه؟ هكذا يقول قوثامي في نص حمل فيه بلا هوادة، وبلا تقية، على أتباع إيشيتا من القائلين بأن آدم «كان لا يخطىء ولا يغلط ولا ينسى، وأن القمر أوحى إليه بعلم كل ما غاب عنه وعن غيره من البشر، فصار بذلك يعلم الغيب»: «كذب المدّعون لآدم ما ادعوا له... ومن الجهل العظيم أن نقبل قول قوم جهّال كذابين... يكذبون على آدم بما لم يرده لو كان حياً منهم، لأنه كان أجلّ من أن يريد المحال والكذب وأن يمدح بهما. وليس هذه البلية وحدها بلي الناس بها منهم... ذاك أنهم أرادوا إعظام آدم فوضعوا منه، عمى قلوب منهم وتخلفاً، إذ جعلوا بشرياً من الناس أرفع مرتبة من الآلهة العظمى. وذاك أنكم تعلمون أن الكسدانيين قد أجمعوا على أن الآلهة لا يعلم بعضها عمل بعض على الإحاطة؛ فإذا كانت الآلهة لا تعلم هذا، وهو سبب حدوث ما يحدث، فإنها لا تعلم الغيب؛ فكيف يجوز أن يُحكم أن

رجلاً من أبناء البشر يعلم الغيب؟ هذا عين المحال» (ص ١٢٣٩).

وإنما في سياق هذا النفي لقدرة آدم ولقدرة البشر عامة على علم الغيب وعلى علم «شيء مما يحدث ويتكوّن في الزمان، لا من جزئياته ولا من كلياته»، يطعن قوثامي في مصداقية علم التنجيم الذي كان كهنة شريعة إيشيتا يدعون لأنفسهم حيازته. فشبكة السببيات في العالم أعقد وأكثر تداخلاً من أن يحيط بها علم الآلهة، فكيف يدعي الكهنة مثل هذا العلم لأنفسهم؟ وما قد يخبر به الكهنة من آتي الغيب ليس عن علم منهم وإحاطة، بل عن طبع صار لهم بالدربة والمراس. فإخبارهم به ليس **علماً** بالغيب، بل هو **شبه علم** بالغيب. فهم لا يخبرون أبداً بالشيء على حقيقته، بل بما يشبهه، هذا إن لم يخالفه. هكذا يتابع قوثامي مناقشته لخصومه الإيشيتيين في نسبتهم علم الغيب إلى آدم وابنه إيشيتا فيقول بصرامة منطق مدهشة: «إن قال أتباع إيشيتا الذين ادّعوا لآدم هذه الدعاوى الباطلة أن الكاهن يخبر بشيء مما سيكون فيصح قوله، ونرى الإنسان يستدلّ من مواقع النجوم وحركاتها على أشياء مما سميتها غيوباً، فيكون كما قال... أجبناهم بأن نقول إن الكاهن قد ترتب في طبعه من حركات الكواكب وقت مبدأ كونها واتفاق مواضعها ذلك الوقت، ما صار فيه كالطبع المغروس في الإنسان، مما لا يمكنه الانفكاك عنه، فهو يخبر عن طبع كان فيه باتفاق. وليس ما يخبر به الكاهن على الإحاطة والتحديد في مبتداه وعاقبته. وإذا كان هذا هكذا فليس يخبر الكاهن بعلم الغيب، وإنما يخبر ببعض ما يكون لا بكله، ونقول إن إخباره لشيء يشبه علم الغيب، وأيضاً فربما لا يكون ما أخبر به كما أخبر، بل يجري بخلافه. وإذا ما حدث ما يشبهه فليس هو هو؛ وإذا لم يكن هو هو، فما أخبر الكاهن بما يكون على الحقيقة؛ وإما أن يكون الذي حدث غير ما أخبر به البتة - وهذا أبين من الأول - فلا يكون أخبر بما يكون. وإذا كان هذا هكذا، فما علم الكاهن الغيب. وأما المستدلّ من حركات الكواكب أو غير الكواكب، فيخبر منه بما يكون، فإن الكاهن المطبوع، الذي يؤدي ما هو

مغروس في طبعه، إذا كان لا يعلم الغيب على ما قلنا، كان المستدل الذي لا يشك أحد أنه يخطىء أكثر مما يصيب... أولى وأحرى أن لا يسمى ما أخبر به علم الغيب. وإذ هذا هكذا، فعلم الغيب ليس لأحد من أبناء البشر، ولا غيرهم إليه سبيل، ولا يعلمه أحد» (ص ١٢٤٠).

ومهما بدت المفارقة كبيرة، فإن تعدّد الآلهة الكوكبية، الذي أتاح لفن التنجيم إمكانية الظهور التاريخي وضمن له حداً أدنى من المشروعية العقلانية، يتحوّل بين يدي العقلاني الكبير الذي كانه قوثامي إلى حجة لنفي نصاب العلم عن علم التنجيم. فلأن الآلهة متعددة، فليس لبعضها أن يعلم عمل بعضها الآخر، ومن ثم فليس لها أن تعلم الغيب الذي هو محصلة جميع أعمال جميع الآلهة. فالسلاسل السببية، في عالم متعدد الآلهة، متعددة بالضرورة. وليس لواحد من الآلهة أن يمسك إلا بسلسلة سببية واحدة هي تلك التي تعود إليه حصراً. ولكن ليس له أن يمسك بجميع السلاسل السببية، ولا أن يتحكم بتداخلاتها. فعلم الآلهة، لأنها متعددة، **متناه**، والسلاسل السببية، لأنها متعددة أيضاً، **لامتناهية**. ومن هنا استحالة علم الغيب ليس على البشر وحدهم، بل على الآلهة أيضاً، كما يقول قوثامي في معرض ردّه دوماً على خصومه: «فإن قلتم إن القمر كان يوحي إلى آدم وقتاً بعد وقت بما يكون، فيخبر به آدم عن وحي إليه علمه إياه إلهه، قلنا إنا قد أخبرنا في صدر كلامنا أنه لا يجوز أن يكون القمر يعلم الغيب، لأنه لا يعلم أفعال غيره من الكواكب، ولا له طريق إلى ذلك، ولا لغيره من الآلهة. وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن أن القمر يوحي إلى آدم بعلم ما هو كائن لأنه لا يعلمه، ولأن جميع ما يحدث في عالمنا هذا السفلي فهو كائن عن أفعال الكواكب بحركاتها، وهي دائمة الحركة، ولا يجوز أن يعلم بعضها كيفية حركات بعض... وإلا لو علم بعضها حركات بعض، علم ما يحدث عن تلك الحركات. وذلك أن الكواكب تقع أفعالها على أفعال قد تقدمت لها، لكل واحد منها ولغيره قد كان تقدم، فوقع ثم

يقع عليه بعده فعل آخر، فيكون الحادث شيئاً مركباً من هذا الفعل الحادث عن ذلك الفعل المتقدم، فلا تدري الكواكب ولا الإنسان ما يكون من ذلك على هذه الصفة. وإذا كانت الآلهة لا تعلم هذا، فكيف يعلمه الإنسان وكيف يتعلمه إنسان منها؟ هذا ما لا يكون، ولا يجوز أن يكون» (ص ١٢٤٠).

والواقع أن قوثامي لا يكتفي بأن ينفي الإمكانية العلمية والعقلية لعلم التنجيم ولعلم الغيب، بل ينفي أصلاً **الفاعلية الإرادية للكواكب**.[٦٣] فهو ينتصر بقوة لموقف ينبوشاد الذي كان رجلاً كافراً بأفعال النجوم كلها، إلا الشمس وحده... ويقول إن ما يظهر من هذه القوى، وتمام شيء وبطلان شيء آخر عند ظهور كوكب ما، ليس لأن الكوكب فعل ذلك، وإنما يتفق أن يكون ذلك الشيء مع طلوع هذا الكوكب. فطلوع الكوكب قد صار كالعلاقة الدالة على كون ذلك الشيء، لا أنه هو يفعل ذلك» (ص ٢٠٥).

بل إن قوثامي، عندما يجد أستاذه ينبوشاد يتورط في أقوال مناقضة في ظاهرها لمذهبه في عدم فاعلية الكواكب، لا يتردّد في التدخل ليتأول كلامه تأويلاً رمزياً بحيث ينحلّ ذلك التناقض الظاهر. فهو يورد قولاً لينبوشاد في ما كان أسماه بـ «الأرض المسخوط عليها»، أي الأرض التي قد «غلبت عليها ملّوحة رديّة» فصارت لا تنبت فيها إلا المنابت الضارة من شوك وعوسج. فقد أرجع ينبوشاد ذلك، في القول المنسوب إليه، لا إلى طبيعة الأرض، بل إلى «سخط المشتري» وإلى المضادّة التي وقعت بينه وبين المريخ. فالمشتري، لأنه «يحب عمارة الأرض»، قد «سخط على جميع البراري أقفرها وأوحشها». ولكن لم تلبث هذه البراري أن نبت فيها في وقت لاحق «الشوك والعوسج وكل شجرة متشوكة». ذلك أن المريخ، «لما وقعت المضادة بينه وبين المشتري»، تدخل، فـ «شوّك بعض الشجر وأوصل إليها

(٦٣) نقول: الفاعلية الإرادية، لا الطبيعية، للكواكب لأنه ما كان لقوثامي، وهو عالم نبات، أن يماري في مدى مشروطية العملية الإنباتية فوق سطح الأرض لحرارة الشمس ونورها.

من قوته قوة، فنبتت في السباخ وحيث لا يفلح شيء من النبات». وهنا تحديداً يتدخل قوثامي ليقول: «إن ينبوشاد ما ذهب عليه أن هذه الأشجار المشوّكة وجميع أصناف الشوك والعوسج لم تزل تنبت هكذا، قديمة بقدم الدهر، وأنه ليس سبب الشوك فيها مضادة المريخ للمشتري ولا ما يشبه ذلك». وما كان لينبوشاد، وهو العالم الكبير بالفلاحة، أن يجهل أن الأمر يعود كله إلى طبيعة الأرض و«ملوحتها ومرارتها ونتنها ورداءتها». لكنه «لما كان رجلاً يذهب بنفسه مذهب الأنبياء... ويرتب كلامه في كل شيء يتكلم فيه ترتيب كلام الأنبياء، قال ما قال من سخط المشتري وتشويك المريخ لذوات الشوك من الأشجار على سبيل السياسة وطريق الرمز كرموز الأنبياء في كلامهم لسياسة العامة بالكلام المقنع المفزع الذي لا يستوي كافة الناس إلا به ولا تنتظم أمورهم إلا بذلك. فهذا معنى قول ينبوشاد، وإلا فهذه المنابت لم تزل تنبت هكذا في القديم وإلى الآن» (ص ٣٩٠).

وإذا كان قوثامي قد التجأ إلى حيلة التأويل ليخرج كلام أستاذه الكسداني ينبوشاد عن ظاهر منطوقه، فإن سجاله مع خصمه الكنعاني طامثرى يأخذ شكل مواجهة صدامية وتفنيدية مباشرة. فطامثرى: «رجل يقول بأفعال الكواكب قولاً أكيداً، ويعتقد من أفعالها في هذا العالم اعتقاداً هو المأثور عنه؛ فجميع ما نذكر نحن أن علة كونه من الطبائع والعناصر يجعله طامثرى من الكواكب ويضيفه إليها وإلى أفعالها، فيقول في ذلك: إن السبعة المدبرة للأمور والفاعلة لكل شيء مشتركة في كل شخص من الحيوان والنبات والمعدنية، ولكن لبعضها استيلاء على بعض الأشخاص وغلبة عليه... وبعض الكواكب اشتراكُها أغلب في بعض الأجزاء من بعض الكواكب. فالعلة في ذهاب جزء من النبات سفلاً وجزء علواً، وهما جهتان متضادتان، غلبة زحل واستيلاؤه على الجزء الذي ذهب سفلاً. والجزء الذاهب علواً غلب عليه المشتري الذي فِعْلُه ضد فعل زحل، فسما به ذاهباً إلى فوق عالياً» (ص ٧٢٧). ثم إن طامثرى، إذ يجعل الفاعلية للكواكب العلوية

مطلقة، يعدمها إعداماً تاماً عما عداها من الموجودات السفلية، «فلا يرى أن للطبائع الأربع والعناصر فعلاً ولا عملاً، ولا يضيف إليها شيئاً، ولا عنده أن الحرارة تذهب علواً والبرد ينزل سفلاً، والرطوبة تأخذ عرضاً واليبوسة تأخذ إلى دواخل الأجسام، بل يرى أن هذه الأفعال لهذه الطبائع إنما هو بإذهاب الكواكب لها إلى هذه الجهات وتقليبها لها وتصريفها إياها» (ص ٧٢٨).

وعلى هذا **الأشعري السابق لأوانه** الذي كانه طامثرى يرد قوثامي منتصراً لنظرية الطبائع كما لو أنه هو الآخر **معتزلي سابق** لأوانه، فيقول: «إن طامثرى، مع عصبيته للكواكب وتدينه بعبادتها، يعتقد أنه لا يتم فعل كبير ولا صغير ولا قليل إلا من فاعل حي قادر نافذ الفعل قديم.. فطامثرى يضيف كل ما يجري في هذا العالم من صغير أو كبير إلى أفعال النجوم، ولا يجعل لغيرها فعلاً البتة. فهذا مذهب طامثرى في العلة في ذهاب النبات علواً وذهاب بعضه في الأرض سفلاً، وهما جهتان متضادتان. ونحن إنما حكمنا في النبات وغيره بما شاهدناه منها وفيها، فرددنا الأمر والحكم عليها إلى المشاهدة... فإنا لسنا نشاهد لزحل فعلاً في النبات، ولا للمشتري. والذي نرى أن هذه العناصر والطبائع القائمة فيها هي المستولية والمدبرة للنبات وغيره. ونرى أن سخونة الشمس والقمر وهبوب الرياح وترويح الهواء واختلاط الماء بالأرض هو أصل كون النبات وغيره. وأنتم تعلمون أن ليس الإخبار كالعيان. واعلموا أني لست ممن يحكم على شيء بالعصبية لإنسان ما، خطأ كان أو صواباً، ولا نحكم على شيء بالأخبار والخرافات وما لا يقوم لي عليه دليل من عقلي البريء من التعصب» (ص ٧٢٩).

وبديهي أنه ما كان لقوثامي، لا كعالم نبات ولا كمثقف خاضع لعصره إبستمولوجياً - لا أيديولوجياً -: فقد كان هرطوقياً - أن يفك كل ترابط ويقطع كل اتصالية بين عالم ما فوق القمر وعالم ما دونه. وبالتالي ما كان له أن ينفي كل فاعلية للكواكب، ولا سيما منها النيرين الشمس والقمر. ولكن تجليته المعرفية وجرأته الهرطوقية معاً كانتا تتمثلان في نفيه الجازم **لإرادية**

تلك الفاعلية. فهو لا يماري، في فصل يعقده عن «معرفة العلة في الفساد العارض للسيل والعارض للنبات، كبيره وصغيره، المنسوب إلى الكواكب خاصة دون أن ينسبوها إلى غيرها من الطبائع»، في أن «للنجوم تأثيرات في أحوال الحيوانات والنبات وغيرهما مما هو في العالم السفلي الذي هو عالم العناصر الأربعة، النار والماء والهواء والأرض. فمن تلك التأثيرات ما يكون منها في السيول المفسدة للنبات، ومنها في النبات بلا مباشرة سيل». ولكنه لا يسجل هذا الاعتراف على نفسه إلا يضيف حالاً: «إن هذه الآفات المنسوبة إلى الكواكب، الواقعة منها على النبات والسيول، ليست أفعالاً لها عن القصد والاختيار، وإنما هو عارض من حركاتها وما ينبعث منها بتلك الحركات من قوة تكون مؤثرة في النبات تأثيراً هو غير واقع بموافقتنا، معشر أبناء البشر، فسميناها لذلك آفة، إذ كان ذلك التأثير حائلاً بيننا وبين منافعنا من تلك النخلة وتلك الشجرة وذلك الكرم... فليس هو آفة إلا بالإضافة إلى أحوالنا، فتأولنا أن سميناها آفة لما حال بيننا وبين ما نحتاج إليه. فأما أن تكون آفة على الحقيقة، فليس ذاك كذلك» (ص ٣٠٠ - ٣٠١).

ترى أنغالي إذا قلنا - ونحن نخرج عن سياق النص - إن قوثامي، بمفهومه «المعلمن» هذا عن **الآفة** يبدو متقدماً لا على اعتقادات أبناء عصره ولغتهم فحسب، بل كذلك على اعتقادات الكثيرين من أبناء عصرنا وعلى لغاتنا التي لا تزال ترزح تحت وطأة نزعة إحيائية متجذرة تعزو إلى الطبيعة إرادات ومقاصد وتنسى أنها لا تصدر إلا عن قوانين صماء؟

د - القياس والتجربة

قد نستطيع أن نحدد، بمنتهى الاقتضاب، طبيعة النظام المعرفي للعصور القديمة والوسيطة بأنه ينطلق على الدوام من أصل أول، غالباً ما يخلع عليه صفة القداسة والوحي النبوي، ثم يفرّع أو يقيس عليه، وهذا بالمضادة مع النظام المعرفي للأزمنة الحديثة الذي لا يعمل بمنطق التفريع

والقياس، ولا يرتد إلى الأصل - إذا ارتد إليه - إلا ليفككه، ويستغني عنه بحدس أول يحققه ويتحقق منه بالتجربة. وبقدر أكبر من الاقتضاب أيضاً نستطيع أن نقول إن الأس الأول لتوليد المعرفة في العصور القديمة والوسيطة هو **القياس**، بينما هو في الأزمنة الحديثة **التجريب**.

من منطلق هذا التحديد الإجمالي نستطيع أن نقول إن قوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، يحتل موقعه الإبستمولوجي وسطاً بين الأزمنة القديمة والحديثة. فإلى الأولى ينتمي بنزعته إلى القياس، ولكن إلى الثاني ينتمي بنزعته إلى التجريب. وهذا السبق لا يدين به لعبقرية خاصة به، بل لطبيعة موضوعه بالذات: أي علم الفلاحة. ولا شك أن علمه الفِلاحي هذا يداخله بالاستطراد كثير من الإلهيات. ولكن على العكس من الغالبية الكبرى من مفكري العصور القديمة والوسيطة، فإن الإلهيات ليست هي القالب المسبق لتفكيره، ولا منهجها التجريدي - الاستنتاجي هو منهجه. فعلم الفلاحة هو علم عملي بملء معنى الكلمة، وشرط الإنتاجية فيه هو التجريب. فعالم النبات لا يستطيع أن يقترح علاجاً لأرض مريضة أو لنبات مأووف[٦٤] ما لم يجربه أولاً. وكثيراً ما يتفق لقوثامي أن يقول: جربته فأفلح، أو جربته فلم يفلح. بل قد يتفق له أحياناً أن يعلق الحكم لأن التجربة غير متاحة له في المدى المتاح من عمره. ولهذا يرهن حكمه بتجربة الأجيال اللاحقة من الفلاحين والأكرة.

على أن قوثامي هو أيضاً ابن عصره. فبصفته كذلك، فإنه ما كان له أن يستغني تماماً عن اعتماد منهج القياس على أصل أول. ولكن حتى في هذه الحال فإنه يرهن القياس بالتجربة: فما صححته التجربة أخذ به وأوصى به، وما لم تصححه عدل عنه. هكذا نراه يقول من مفتتح كتابه، وفي معرض كلامه عن منافع الأترج: «ينبغي للعاقل أن يقيس على ما وصفته من هذه المنافع، ويجرب ما أدركه بالقياس، فيعمل عليه بعد التجربة. فإنه إن كان

(٦٤) نستعير هذا التعبير من قوثامي نفسه: أي النبات الذي به آفة.

قياسه صحيحاً ووجد ذلك بعد التجربة صحيحاً، فليصفه، فإنه يزيد به على هذا الذي وصفنا وكتبنا ههنا» (ص ١٦).

ويكرر مختطاً لنفسه ما يشبه الدستور: «إنني رجل أقول بالتجربة، فما صححته بالتجربة مشاهدةً صححته، وما أبطلته التجربة المستقيمة أبطلته. وأرى أن التجربة أصل كبير من أصول العلوم النافعة والضارة» (ص ١٧٠).

ولا يستثني قوثامي خطابه نفسه من منهج التجربة. ففي معرض كلامه عن «علاج القثاء والخيار والبطيخ والقرع» يخاطب قارئيه المفترضين من الفلاحين والأكرة: «هذا، يا إخواني، تكشف حقيقة الأمر فيه التجربة، فإن تجربته سهلة... فلا يتكل أحد على قولنا، وليعتمد على التجربة: فإنها أعدل شاهد وأصح دليل وأصدق مخبر... ولم نقل هذا بخلاً بالبيان في هذا الموضع، ولكن لم نحب أن يأخذ عنا إنسان علم شيء على سبيل التقليد، بل يأخذه من مباشرة التجربة له، فيكون عالماً متيقناً عن عيان بالتجربة، لا عالماً مقلداً» (ص ٨٨٩).

ورغم تصريحه بما يكنه من احترام لمأثور «قدمائنا من العلماء الموثوق بعلمهم وصدقهم وصحة استنباطهم»، فإنه يضيف أنه لا يعتمد من أقوالهم «إلاّ ما صح بالتجربة وأوجبه القياس الصحيح» (ص ٥٠). وفي الوقت الذي يلاحظ أن أقوال القدماء لا تخلو من تناقض، كما لا يخلو بعضهم من مخالفة بعضهم الآخر، فإنه يضيف أن: «ذلك غير منكر... لأن كل واحد حكم بما جرب وأمر بما أدته إليه تجربته، وهذا فلا بد أن تجري فيه اختلافات.. وكل شيء يكون أصله التجارب لا بد أن يجري فيه مثل هذا» (ص ٩٦٨). ومن هذا المنطلق، وفي الوقت الذي يبيح فيه لنفسه أن «يخالف إماماً ويوافق إماماً آخر في الفلاحة»، فإنه يضيف أن مرجعه في ذلك ليس القياس، وليس ما لهذا الإمام دون الآخر من سلطة، بل التجربة وحدها: فهي التي «تري الحق من باطله»، وهي التي توقف المجرّب على «أي القولين أصح» (ص ١٣٠٠).

وإذا كانت سلطة القدامى، مهما وجب احترامها، لا تعلو على التجربة، فإن **القياس، أي تفريع المعرفة عن الأصول التي أصّلوها، مرتهن هو الآخر للتجربة**. فقد يكون الشيء «بإيجاب القياس صحيحاً لا علة فيه»، ولكن الحكم يبقى معلقاً ما دامت التجربة لم تصححه بعد. ويستشهد قوثامي ههنا بموقف «ينوبشاد الحكيم» الذي كان قال في إفلاح الكروم شيئاً «يوجبه القياس»، ولكنه استدرك، بالقول: «ما جربته». ويضيف قوثامي أن ينبوشاد «أمرنا بتجربته لننظر، فإن صح لزمناه، وإن أخلف تركناه» (ص ١١١٠). وبموجب صيغة رهيفة أخرى لمؤلف **الفلاحة النبطية**، فإن ما يصح بالقياس لا يصح إلا «غائباً»، أما يصح بالتجربة فيصح «حاضراً محسوساً» (ص ٣٠٠).

ومع هذه الأهمية الخارقة التي يعطيها قوثامي لمفهوم التجربة، فإن هذا المفهوم لا يتحول أبداً بقلمه إلى مطلق. فللتجربة حدودها، أو بالأحرى شروطها. فحتى تصحح التجربة ما تصححه فلا بد أن تكون هي نفسها صحيحة، أو «مستقيمة» على حد تعبير قوثامي. ومن شروط صحة التجربة أن تكرر: فالشيء ليس يصح أو «يبطل بواحدة»، بل هو «يحتاج إلى تكرير التجربة حتى يصح منه شيء يحكم به». ويعترف قوثامي أنه حتى في حال تكرار التجربة، فقد يضطر المجرب إلى أن يعلق حكمه. هكذا يقول في معرض الكلام عن تركيب الأشجار الدهنية الثمار على الأشجار غير الدهنية الثمار - وهو التركيب الذي كان نصح به ضغريث ونهى عنه ينبوشاد: «قد جربنا منه مراراً أشياء، فالتبس علينا الأمر فيها التباساً منع من اليقين المحكوم به على الصدق في أمرها على الحقيقة. فبعضها حمل وأكثرها لم يحمل، ولم يتحصل لي حمل ما حمل على شيء أتيقنه فأحكم به» (ص ١٢٩٦). ثم إن التجربة لا بد أن تجري على أصولها الصحيحة، وأسوأ ما يقع للمجرب من خطأ أن يغلط في عمل التجربة، فيتوهم أنها ما صححت ما كان يريد تصحيحه فيهمله. والحال أن التجربة لا تصحح إلا ما هو صحيح ولا تبطل إلا ما هو باطل. فما يعمل في التجربة، إذا عمل على

الوجه الصحيح، «فهو مؤدٍّ إلى الصحة، وما كان بخلاف ذلك لم يجئ منه شيء» (ص ١٠٦١).

ويبدو أن هذه النزعة التجريبية الجذرية - على كونها محصورة النطاق بعلم إفلاح الأرض والنبات - قد أسهمت في تعزيز النزعة العقلانية لدى قوثامي وفي تثليم نزعته الإيمانية. فليس رجل إيمان من يقول: «أنا لا أسلم لأحد شيئاً دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما يقوم في عقلي السليم من التعصب والهوى» (ص ٧٠٣). وليس رجل عرفان لدني من يقول إن «الحس والاستدلال هما طريقا العلم بالأشياء» (ص ٨١٢)، ومن يطالب خصومه بألاّ يردوا عليه ويبطلوا قوله إلاّ «بدليل برهاني أو بيان طبيعي أولي في عقولنا» (ص ٩٢٦). وليس رجل عقلية أسطورية من يسفه اعتقاد العامة من «أهل ملة إيشيتا» بوجود «الجن والشياطين» وغيرها من «الخرافات التي لا حقيقة لها برهانياً ولا دليل عليها طبيعياً» (ص ٩٢٦). والواقع أن نظرية المعرفة التي ينتهي إلى الجهر بها في ختام خاتمة كتابه تنمّ عن تراجع للشق الإيماني في شخصيته لصالح الشق العقلاني: فهي تستبعد الإلهام النبوي لتحصر مصادر المعرفة بثلاثة لا رابع لها: الحدس والقياس والتجربة. يقول النص: «أصل إدراك هذه الدلائل [دلائل طبائع الأشياء] كلها الفكرة من المفكرين بالعقول الصحيحة، فأداهم الفكر إلى القياس فقاسوا، ثم جرّبوا بعد القياس، فأدتهم التجربة إلى علم اقتنوه، فصار العلم بذلك قنية لهم»[٦٥] (ص ١٢٨٣).

(٦٥) قد يكون مفيداً أن نذكر أن قوثامي يرفض في هذا النص نفسه مفهوم الإجماع كمصدر من مصادر المعرفة. فهو يورد قول من كان يقول من «قدماء الكسدانيين والأكابر من علمائهم أن اسقولوبينا، رسول الشمس، كان إذا وصف دواء لمرض نفع ذلك الدواء ذلك المرض. وإنما شفي منه وعوفي العليل، لأن رسول الشمس وصفه فقط، لا لأن كان ذلك الدواء يشفي ذلك الداء على ما قالوا». وهنا يعلّق قوثامي قائلاً: «لست أدري ما أقول في هذا لأن إجماع كل من ظهر في الزمان بعد زمان رسول الشمس، يقول هذا في رسول الشمس وفي صفاته للأدوية للأدواء، فقد صار إجماعاً. فأما أنا فإني لا أقول إن =

ومن هذا المنظور، فإن قوثامي ينكر أن يكون أحد ممن تقدمه من أهل العلم قد تلقى علمه وحياً أو إلهاماً. فينبوشاد، الذي أحاطه أتباعه بهالة النبوة، ما كان إلا صاحب «عقل كبير» (ص ٢١٦)، وإن يكن تقصد أن يتكلم كما يتكلم الأنبياء «لسياسة العامة بالكلام المقنع المفزع الذي لا يستوي كافة الناس إلا به» (ص ٣٩٠). وكذلك شأن ضغريث الذي يذكر شيعته أنه «كان نبياً موحى إليه» وأن صنم القمر هو الذي أوحى إليه «بما أخبر به من ذلك العجب الذي رسمه في كلامه عن الشجر والكروم وغيرهما من النبات». فقوثامي يتدخل هنا ليقول: «ولسنا نرى نحن هذا الرأي في ضغريث. لكنا نرى أنه كان رجلاً عاقلاً ذكياً جيد الفكر صحيح الاستنباط، هادياً في القياس، فعرف تلك المعرفة من طريق العلم والحكمة... ومن جهة عقله وفكره باستنباطه» (ص ١٧٠). وذلك هو أيضاً موقفه من ماسي السوراني الذي تزعم شيعته أنه تلقى علمه بالفلاحة وبالرقى من الآلهة، مثله في ذلك مثل جده آدم نفسه. وقوثامي يقرّ له بالأولوية في استخراج هذا العلم، ولكن مع التأكيد على أن إيجاده له كان «استخراجاً بعقله وقياساً بقريحته وثاقب فطنته» (ص ١٢٩٨). وأخيراً، فإن خصومته لطامثرى، منافسه «الكنعاني» في التأليف في علم الفلاحة، لا تمنعه من أن ينتصر له في رده على أنوحا الحثياني، «نبي عطارد»، في رسالته التي كتبها إليه توبيخاً له على ادّعائه الوحي، ويسلم له بأن ما وقف عليه استخراجاً بعقله «أكبر وأعجب» مما ادّعى أنوحا أنه وقف عليه «وحياً وتوفيقاً من عطارد» (ص ١٢٩٨).

= طبع دواء ما ينقلب عما هو من الفعل الذي له بالطبع، لأن إنساناً وصفه لإنسان، ولا أؤمن بشيء من هذا لأنه محال في ذاته... فإن من يقول في رسول الشمس ما حكينا يومىء بقوله إن ذلك العليل إنما يبرأ.... بتلك القوة التي تأتيه من رسول الشمس، لا من فعل الدواء. وعلى هذا، فإن الدواء في الوسط لا معنى له ولا لاستعماله، إذ كانت قوة من الواصف تصل إلى بدنِ الموصوف له فيبرأ من علته. وليس أحسن أن أقول إن هذا خرافة لا حقيقة لها من جهة الإجماع الذي ذكرته» (ص ١٤٨٣-١٤٨٤).

يبقى موقفه من آدم الذي وجدناه يقرّ له، بسبب من قدم علمه وشموله، بأنه لا بد أن يكون قد أُلهِمه إلهاماً. ومع ذلك، فإنه يسلم، في موضع لاحق من كتابه، لمن لا يؤمن بنبوة آدم، بالحق في أن يقول إن آدم «كان رجلاً مستعملاً منافع الناس في كل حال، فوضع للأشياء كلها مبادئ ما في أوقات ما، ذكر أنها كانت بعد أن لم تكن. . . وأنه ما قال ما قال ووضع ما وضع من الأحاديث إلا على طريق سياسة الناس، وليقنعهم أن القمر أرسله وأوحى إليه بذلك كله وعلّمه ما وضع» (ص ٩٥١). وعلى أي حال، فإن إيمانه بنبوة آدم لا يمنعه من أن «يعلمن» علمه ويطبق عليه ثالوثه في استخراج المعرفة بالحدس والقياس والتجربة. وهكذا يقول إن آدم استخرج ما استخرجه بما «كان فيه من العقل ما فاق به أهل زمانه ومن بعده إلى حيث انتهينا، فكان حدسه لا يخطئ، وقياسه لا يخلف، وتجربته أفضل وأصح من تجاربنا. فقاس واستنبط وحدس وجرب. فكلما صح له شيء أثبته ودوّنه لينتفع به أبناء جنسه. . . فوجب بذلك لآدم أن يكون أباً للناس كلهم» (ص ١٣٣٧). وعلى أي حال أيضاً، فإن إيمانه بنبوة آدم لم يمنعه من أن ينفي النبوة عن ابنه إيشيتا، وهذا ما جلب عليه عداوة الإيشيتيين الذين كانت عقيدتهم هي الغالبة، فرموه بالجنون والهرطقة، وهذا ما اضطره أيضاً إلى ركوب مركب التقية في العديد من أقواله التي لا تخلو أحياناً من التباس وتناقض كما كان لاحظ ابن وحشية نفسه في تدخل له بصدد حقيقة موقف قوثامي من مذهب ينبوشاد في التوحيد (ص ٤٠٥-٤٠٦).

وأياً ما يكن من أمر، فإن نزعة قوثامي التجريبية قد مكنته من تجاوز سقف العقلانية المتاح لعصره. فقد رفض علم الغيب والتنجيم والسحر ومذهب الفاعلية الإرادية للكواكب، وقال بتفسير طبيعي لظاهرات الطبيعة، وأرسى الأساس النظري لأول علم تجريبي خالص في التاريخ: علم الفلاحة، وصاغ نظرية في المعرفة أكثر تقدماً بما لا يقاس من النظرية الأرسطية في العقل الفعال التي أسرت في شرنقتها النظام الإبستمي للعصر الوسيط على امتداد أكثر من ألف سنة.

وقد يكون من المفيد، ونحن في ختام رحلتنا مع قوثامي وكتابه في **الفلاحة النبطية**، أن نستحضر أطروحة فستوجيير عن العقلانية اليونانية التي اتهمت نفسها بسبب تعاليها على التجربة واحتقارها للمعرفة الحسية وعدم احتكاكها المباشر مع الطبيعة - وهي الأطروحة التي ينتصر لها ناقد العقل العربي بحماسة غير نقدية ويفسر بها لا أزمة العقل البرهاني اليوناني وحده، بل كذلك أزمة العقل البياني العربي.(٦٦)

وأبسط ما نستطيع قوله من هذا المنظور أن «العقلانية النبطية» كما يمكن استشفافها من كتاب قوثامي لم تكن مرشحة لأن تلتهم نفسها في ما لو قيض لها البقاء. فهي بنت التجربة والاحتكاك المباشر مع الأرض وعالم النبات والإنتاج الفلاحي في رقعة جغرافية أهّلها موقعها بين النهرين لأن تكون أغنى مختبر زراعي في العالم القديم. ولئن كتب لتلك العقلانية أن تغادر مسرح التاريخ، فليس ذلك من جراء «انفجار داخلي» على حد تعبير فستوجيير، بل بالأحرى من جراء تدخل خارجي تمثل بالفتح الفارسي الزرادشتي ثم بالفتح العربي الإسلامي الذي أزال النبط ولغتهم وثقافتهم وديانتهم من الوجود.

وقد لا تكون هذه هي المفارقة الوحيدة التي يمكن أن نختم بها. فما دمنا بصدد الكلام عن الترابط العضوي بين العقلانية ومنهج التجربة، فلنقل إن كتاب **الفلاحة النبطية** يضعنا، من حيث الحقل الجغرافي لتداوله، أمام مفارقة ثانية. فلئن يكن سليل «الموروث القديم» هذا قد انبعث من رماده، عن طريق الترجمة، في الحقل البياني العربي في المشرق، فإنه قد مارس أكبر تأثيره في المغرب، وتحديداً في الأندلس، **معقل العقل البرهاني** حسب الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية. فباستثناء إشارة ابن النديم إليه في **فهرسته**، وباستثناء ملخص وضعه له أهرن القس المتطبب في نحو العام ٤٤٢هـ، فإنه

(٦٦) انظر: **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣٧-٣٤٠.

لا تتوفر لدينا أدلّة على حضور ملموس له في الجناح المشرقي من الثقافة العربية الإسلامية. وبالمقابل، فإن حضوره في الجناح المغربي منها، وتحديداً الأندلسي، **حضور فاعل** إلى حد أن ابن خلدون، موسوعيّ الثقافة العربية الإسلامية، خصه بعدة مقاطع من **مقدمته**، وإلى حد أن ابن ميمون اضطر في **دلالة الحائرين** إلى تحذير قرائه من أبناء ملته من مطالعته.[(٦٧)] وبالفعل، ومنذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كان **الفلاحة النبطية** قد «تسلل» إلى الحقل التداولي للثقافة العربية الإسلامية في الأندلس بقرينة أن أبا القاسم الزهراوي، المتوفى نحو سنة ٤٠٠هـ، قد وضع ما لا يُستبعد أن يكون مختصراً له تحت عنوان **مختصر كتاب الفلاحة**، إذ لم يكن في حينه وجود لأي كتاب آخر في الفلاحة سوى **الفلاحة النبطية**. وهذه القرينة تتحول إلى **دليل قاطع** بعد نصف قرن، إذ إن أبا مسلمة محمد المجريطي، الذي عاش في أواسط القرن الخامس الهجري، استشهد به في ستة مواضع من كتابه **غاية الحكيم**، ونقل منه في كتبه الأخرى «أمهات من مسائله» على

(٦٧) يقدم لنا موقف ابن ميمون الإسرائيلي من كتاب **الفلاحة النبطية**، بوصفه كتاباً «مملوءاً من هذيانات عابدي الصنم»، مثالاً عينياً إضافياً على ما كنا أسميناه بالمعقولية النسبية للمعقول الديني. فمؤلف **دلالة الحائرين** يعتقد صادقاً أنه يصدر عن عين العقل عندما يندد بما يعتقده «عابدو الصنم» أولئك من أن «عبادة الشمس والكواكب» من شأنها أن تعود بالنماء والزكاء على فلاحتهم، ويصف هذه الاعتقادات بأنها «هذيانات يضحك منها ذوو العقول». ولكن ذلك لا يمنعه من أن يضيف قائلاً، وعلى سبيل الاعتقاد بالعكس، أن «شرع سيدنا موسى قد أخبرنا عنه، تعالى، أنه إن عُبدت هذه الكواكب والأصنام، فإن عبادتها سبب في أن ينقطع المطر وتخرب الأرض ولا تنبت شيئاً وتسقط ثمر الأشجار» (انظر: **دلالة الحائرين**، تأليف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، تحقيق د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ب.ت، ص ٥٨٥ و٥٩١). فابن ميمون لا يتردد، من منظور معقوله الديني، في أن يصدر حكماً باللامعقولية التامة على الاعتقاد الوثني بتأثير إيجابي ونافع لعبادة الكواكب على الزراعة، ولكنه يثبت بالمقابل المعقولية التامة للاعتقاد التوحيدي بتأثير سلبي وضار لعبادة الكواكب إياها على الزراعة إياها.

حد تعبير ابن خلدون.[(٦٨)]

وفي أواخر القرن السادس للهجرة استشهد به ابن العوام الإشبيلي نحواً من ٣٠٠ مرة في **كتاب الفلاحة** إلى حد أن ابن خلدون اعتبر هذا الكتاب تلخيصاً **للفلاحة النبطية**.[(٦٩)] وفي النصف الأول من القرن السابع للهجرة ضمّن ابن البيطار، المتوفى سنة ٦٤٦هـ، كتابه **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** عدداً لا يقع تحت حصر من معطيات **الفلاحة النبطية**. وفي مطلع القرن التالي قام أبو محمد بن إبراهيم الأوسي المعروف باسم ابن الرقام، والمتوفى سنة ٧١٥هـ، باختصاره من جديد في كتابه **خلاصة الاختصاص في معرفة القوى والخواص** بعد أن جرَّده، بناءً على طلب أمير غرناطة، من كل ما يمتّ بصلة إلى الديانة الوثنية البابلية. وفوق ذلك كله، فإن كتاب **الفلاحة النبطية** قد أخذ طريقه، عبر الأندلس، إلى الترجمة إلى الإسبانية. فقد ذكر المستشرق جورج داربي في مقال له عن «ابن وحشية في الأدب الإسباني في العصر الوسيط» أن **الوجيز** Lapidarium الذي وضع بأمر من ألفونس العاشر، ملك قشتالة في مختتم القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، تضمن إشارة إلى كتاب **الفلاحة النبطية** ومؤلفه «الحكيم CEHRIT ضغريث».[(٧٠)] وبناء على هذا كله، فإن السؤال الذي يطرح نفسه - وبه

(٦٨) **المقدمة**، ص ٥٤٧.

(٦٩) الواقع أن ابن العوام لم يلخص في كتابه **الفلاحة النبطية** وحده، بل كذلك - كما ذكر في تقديمه - جملة من «كتب فلاحة المسلمين الأندلسيين من أمثلة ابن حجاج وابن البصال وابن الخير والحاج الغرناطي. ولكنه خصّ **الفلاحة النبطية** بتنويه مميّز، إذ ذكر أن مؤلفه قوثامي قد بناه «على أقوال أجلّة الحكماء... ومنهم آدم وضغريث ونغبوشاد واخنوخا وماسي ودونا (= دواناي) وطامثري وغيرهم» (انظر: آنخل جنثالث بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٤٧٥-٤٧٦).

(٧٠) انظر تفصيل هذه المعلومات في مقالة توفيق فهد: «الفلاحة النبطية في الأندلس» في **«علوم الطبيعة في الأندلس»**، مصدر سابق ذكره، ص ٣١٣-٣٢٤.

نختم -: إذا كان لكتاب **الفلاحة النبطية**، «الهرمسي تماماً»، كل هذا التأثير في ثقافة الأندلس، فكيف أمكن لها أن تبقى حصناً منيعاً للعقل البرهاني؟ ولئن وجدنا ناقد العقل العربي ينوّه بسبق الأندلس إلى «**تأسيس علم الفلاحة التجريبي**» على يد ابن بصال في **ديوان الفلاحة**،[71] فكيف يغيب عنه - ويغيّب عن قارئه في آن معاً - أن ابن بصال نفسه، وهو المتوفى في العام الأخير من القرن الخامس الهجري، ما كان له أن يفكر بإجراء ما أجراه من تجارب شخصية في ميدان الفلاحة لولا أنه أخذ رأس الخيط - كما يقال - من الداعية الكبير إلى التجريب الذي كانه قوثامي؟

(٧١) **تكوين العقل العربي**، ص ٣٥٠؛ و**بنية العقل العربي**، ص ٥٥٨.

(٤)

يوطوبيا إخوان الصفاء

أول من يطبق الجابري عليهم من متعاطي الفلسفة في الإسلام منهجيته الإبستمولوجية الجغرافية هم إخوان الصفاء. ففي قسمته المانوية للأفلاطونية المحدثة، اليونانية ثم العربية، إلى مدرسة مغربية عقلانية ومدرسة مشرقية لاعقلانية، لا يتردد في أن يضع إخوان الصفاء في رأس قائمة **المشرقيين** الذين أخذوا أخذاً مباشراً عن «أساتذتهم الحرانيين». فالإخوان قد اتّبعوا «التقليد الحراني المشرقي» وتبنوا «تصوراً للكون يتفق تماماً مع الفلسفة الدينية الحرانية».[1] وفي الصراع الفلسفي المزعوم الذي نشب بين مناطقة بغداد «المغربيين» وإشراقيي خراسان «المشرقيين»، والذي كان تعبيراً عن «الصراع التاريخي بين الدولة العباسية وأيديولوجيتها السنية من جهة والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية من جهة ثانية»، كان إخوان الصفا أول من تولى زعامة المدرسة المشرقية قبل أن تؤول هذه الزعامة في وقت لاحق إلى ابن سينا الذي كان في الأحوال جميعاً - كما يؤكد الجابري بمنتهى الوثوق - من خريجي المدرسة الإخوانية.[2]

وقد نستطيع هنا استباق الأشياء لنقول إن ضراوة الحملة الجابرية على إخوان الصفاء تجد **مبررها التكتيكي** في كونها مقدمة للحملة الأشد ضراوة

(١) **نحن والتراث**، ص ١٩٧ و٢٠١.

(٢) فيما يتعلق بالصراع المزعوم بين المدرستين البغدادية والخراسانية، راجع الفصل الذي عقدناه عن «أسطورة الفلسفة المشرقية» في: **وحدة العقل العربي الإسلامي**.

التي ستستهدف ابن سينا بوصفه مبتكر تلك الفلسفة التي تحمل في اسمها بالذات، بدلالته الجغرافية والإبستمولوجية المزدوجة، علامة انتمائها اللاعقلاني: **الفلسفة المشرقية**. فتأثير إخوان الصفاء في ابن سينا «واضح إلى الحد الذي لا يدع مجالاً للشك في أن رسائلهم كانت بالفعل أحد المراجع الأساسية التي اعتمد عليها في تكوينه الفلسفي».[٣] فلأن المطلوب في أول الحساب، كما في ختامه، التدليل على أن فلسفة ابن سينا «المشرقية» هي «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»، فقد كان لا مناص من أن يَمْثُل إخوان الصفاء في الخندق الأول المطلوب اقتحامه للولوج إلى قلب قلعة «العقل المستقيل» السينوية. فإن يكن ابن سينا هو أول من تبنّى من فلاسفة الإسلام «الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية»، فإن أول من تولى هرمسة ابن سينا هم إخوان الصفاء. فإليهم تعود المبادرة الأولى في الثقافة العربية الإسلامية لتأسيس «مدرسة فلسفية حرانية هرمسية» ولتوظيف «الفلسفة الدينية الهرمسية وكل منتجات العقل المستقيل»، و«للترويج على نطاق واسع لـ«فلسفة» تضم أمشاجاً من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الحرانية».[٤]

من الهرمسة إلى السمعلة

هنا ينشأ سؤال: إذا كانت رسائل إخوان الصفاء تشكّل «**مدونة هرمسية كاملة**»[٥]، فكيف تمّ تمريرها إلى الثقافة العربية الإسلامية؟ فالهرمسية، كما رأينا، فلسفة دينية وثنية، فكيف أمكن تهضيمها لثقافة دينية توحيدية مثل الثقافة العربية الإسلامية؟ إن الحل الذي يجده ناقد العقل المشرقي لهذا الإشكال هو **السمعلة**. فعنده أن الإسماعيلية هي الثوب التنكري الذي تزيّت

(٣) **نحن والتراث**، ص ٢٢٠.

(٤) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٧٠.

(٥) المصدر السابق نفسه، ص ٢٠٢.

به الهرمسية لتغزو الحاضرة الإسلامية من داخلها.

وما دمنا هنا قد استخدمنا صورة الزي التنكري، فلنقل حالاً إننا نعكس علاقة الفاعل والمفعول به في هذه اللعبة التنكرية. فليس إخوان الصفاء «الهرمسيون» هم من تنكروا في زي الإسماعيليين، بل هم من جرى تنكيرهم فيه. فهم نائب الفاعل لا الفاعل، وهم موضوع السمعلة لا ذاتها.

والواقع أن ناقد العقل المشرقي إذ يصر على سمعلة إخوان الصفاء، بعد هرمستهم، لا يأتي بجديد. ففعله هذا يندرج في سياق تقليد عتيق بدأه المتأخرون من الدعاة الإسماعيليين، وتابعهم فيه من بعدهم المستشرقون والمؤرخون «الرسميون» للفلسفة العربية الإسلامية.

والحق أننا لا نغالي إذا قلنا إن عملية **وضع يد** حقيقية، بالمعنى القانوني للكلمة، قد تعرضت لها رسائل إخوان الصفاء منذ القرن الثامن الهجري على أقل تقدير، عندما استقرّ الرأي عند «بعض علماء الإسماعيلية» على أن «رسائل إخوان الصفاء هي القرآن بعد القرآن، أو هي قرآن العلم كما أن القرآن هو قرآن الوحي، وهي قرآن الإمامة وذلك قرآن النبوة».[٦]

وقد ادّعى عدة من متأخري دعاة الإسماعيلية، في رواية ستكون لنا إليها عودة، أن مؤلف الرسائل ليس أحداً آخر سوى «الإمام المستور» أحمد ابن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، المتوفى سنة ٢١٢هـ، أو أنه على الأقل هو من أمر أربعة من دعاته المباشرين بوضعها.

وقد جاءت مباحث بعض المستشرقين المحدثين، وفي مقدمتهم المجري إ. غولدتسيهر في كتابه **العقيدة والشريعة في الإسلام** (١٩١٠)، ومن بعده الروسي و. إيفانوف في كتابه **المرشد إلى الأدب الإسماعيلي** (١٩٣٣)،

(٦) عارف تامر: **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٦، ص ١٧.

لتصادق على تلك الدعوى. ولم يتردد مستشرق آخر هو ب. كازانوفا في أن يؤكد: «أن آراء الإسماعيلية توجد كلها في رسائل إخوان الصفاء». ولكن يبقى المستشرق الفرنسي «الإشراقي» هنري كوربان هو الأكثر غلواً في سمعلة الإخوان إلى حد اعتبارهم «جمعية فكرية إسماعيلية ناجزة المعالم»، فضلاً عن ربط «تصوراتهم الإسماعيلية» بـ«تصورات صابئة حران»(٧).

وعندما قدّم طه حسين للطبعة المصرية لرسائل إخوان الصفاء، لم يتردد في أن يجزم بأنهم من «غلاة الشيعة»، وإن أضاف القول بشيء من الحذر: «ولعلهم من الإسماعيليين».(٨) ومع أنه وجد بين الباحثين في التراث العربي الإسلامي من يرفع هذا الحذر إلى درجة النفي - صنيع عبد الرحمن بدوي في **مذاهب الإسلاميين** - فقد استقرّ في تصانيف التاريخ الرسمي للفلسفة العربية الإسلامية أن إخوان الصفاء هم الصانعون المبكرون للأيديولوجيا

(٧) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصدر آنف الذكر، ص ١٩٦. والواقع أن هذا المستشرق الإشراقي الهوى هو المصدر الحقيقي للجابري في مرادفته بين الهرمسية والإسماعيلية. فكوربان، الذي أخذ المبادرة - من دون مستند من النصوص - إلى «هرمسة» صابئة حران، كان هو أيضاً السباق إلى اعتبار الإسماعيلية نسخة إسلامية من الهرمسية.

(٨) انظر: تقديم طه حسين لـ«رسائل إخوان الصفاء»، الصادرة عن المطبعة العربية بمصر عام ١٩٢٨ بتصحيح خير الدين الزركلي، ص ٧-٨. هذا، ويقع طه حسين في هذا التقديم في مغالطة لا تبدو قابلة للتفسير. ففي الوقت الذي يرجح فيه أن يكون إخوان الصفاء من الإسماعيليين، فإنه يضيف القول إنهم «لم يكونوا يحبون خلافة الفاطميين»، ويقيم معادلة بين «نفورهم من الفاطميين وبغضهم لدولة بني العباس». فيوم كتب إخوان الصفاء رسائلهم، كان جميع الإسماعيليين ينضوون تحت لواء الخلافة الفاطمية. ولم يحدث أول انشقاق سياسي وأيديولوجي في صفوفهم إلاّ عندما انقسموا إلى مستعليين يناصرون خليفة مصر ونزاريين يريدون نقل الخلافة إلى حفيده نزار اللائذ بحمى قلعة ألموت في المشرق. ومنذ ذلك الحين بات إسماعيليو المشرق مناوئين لفاطميي مصر. ولكن بداية هذا الانقسام تعود إلى العام ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م، أي بعد مرور نحو من قرن وربع قرن على تصنيف إخوان الصفاء رسائلهم.

الإسماعيلية. وهكذا يقول ماجد فخري في **تاريخ الفلسفة الإسلامية** إن: «الجمعية الفلسفية الدينية السرية التي دعا مؤسسوها أنفسهم إخوان الصفاء، كان انطلاقها من صفوف الإسماعيلية، وهم فريق من غلاة الشيعة».(٩) أما مصنّفا **تاريخ الفلسفة العربية** فقد رفعا العلاقة بين الإخوان والإسماعيليين إلى درجة التطابق التام بتوكيدهما: «إن من تتبع التاريخ ونظر فيه عن كثب وجد أن **إخوان الصفاء جمعية من الشيعة الباطنية عامة، ومن الإسماعيلية خاصة**، وقد وضع الرسائل نخبة منهم... وإما أن يكون الإخوان من الشيعة فذلك أمر واضح في رسائلهم وفي تعاليمهم لا يختلف فيه اثنان من الذين أنعموا النظر في القضية... وأما تصرّف إخوان الصفاء في التكتم وبث الدعاة وما إلى ذلك فهو مما يتّفق تمام الاتفاق وأعمال الإسماعيلية. وأما أقوال الإخوان وتعاليمهم فهي حافلة بنزعة التشيع، ومتأثرة شديد التأثر بالإسماعيلية والباطنية والقرمطية».(١٠)

وممن شارك على قدم وساق في حملة سمعلة إخوان الصفاء الباحثون المعاصرون من ذوي الأصول الإسماعيلية، وفي مقدمتهم عارف تامر ومصطفى غالب. فعلى الرغم من الجهود المشكورة التي بذلها هذان الباحثان في نشر أو إعادة نشر الكتابات الإسماعيلية التراثية، فقد دافعا بحماسة، تقبل الوصف بأنها أيديولوجية، عن أخيولة الأصل والمضمون الإسماعيليين لإخوان الصفاء ورسائلهم. فتَحت عنوان: «**حقيقة إخوان الصفاء**» كتب الأول أطروحة بتمامها تأكيداً على الانتماء الإسماعيلي لمؤلفي الرسائل وجزماً بأن «إخوان الصفاء هم أول من وضع أسس الفلسفة الإسماعيلية وركز

(٩) د. ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة د. كمال اليازجي، الجامعة الأميركية، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٢٦.

(١٠) حنا الفاخوري، وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية**، المصدر السابق نفسه، ج ١، ص ٢٢٦-٢٢٧.

دعائمها».[11] أما مصطفى غالب فلم يكتفِ بإعادة نشر **الرسالة الجامعة** منسوبةً إلى الإمام المستور أحمد، بل شن في المقدمة التي وضعها لنشرته حملة لا تخلو من عنف لفظي على جميع الباحثين الذين شككوا في إسماعيلية الإخوان، ومنهم جميل صليبا الذي كان نشر **الرسالة الجامعة** منسوبة إلى مسلمة المجريطي «ظلماً وعدواناً» على حد تعبير ناشرها الجديد.[12]

وإنما تحت لواء هؤلاء المسمعلين للإخوان ولرسائلهم من دعاة متأخرين، وباحثين معاصرين غير منعتقين من الهوى الأيديولوجي، ومستشرقين مصابين بـ«هستيريا الإسماعيلية» على حد تعبير عبدالرحمن بدوي،[13] انضوى ناقد العقل المشرقي بلا أي حذر نقدي، واندفع أكثر من سواه في إشهار الانتماء الإسماعيلي لمؤلفي الرسائل، نظراً إلى ما تتيحه له مثل هذه الأخيولة من مد جسر بين الهرمسية المفترضة لصابئة حران والعرفانية المفترضة أيضاً «للمدرسة المشرقية» بدءاً بإخوان الصفاء ومروراً بالرازي والفارابي وانتهاءً بابن سينا.

علامَ يبني ناقد العقل المشرقي هذه الأخيولة؟ على مصادرتين كبيرتين:

١ - على كون الإمام المستور أحمد، وليس إخوان الصفاء، هو مؤلف الرسائل الموضوعة تحت اسمهم؛

٢ - وعلى المضمون الأيديولوجي، الهرمسي - الإسماعيلي، لهذه الرسائل.

وفيما يتعلق بالشق الأول من الأخيولة، فإن ناقد العقل المشرقي يعتمد

(١١) عارف تامر: **حقيقة إخوان الصفاء**، المصدر السابق نفسه، ص ٩.

(١٢) انظر: مقدمة مصطفى غالب، **للرسالة الجامعة**، تأليف «الإمام المستور أحمد بن عبدالله ابن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق»، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤، ص أ.

(١٣) انظر: مقدمة عبد الرحمن بدوي، لـ**«أفلوطين في الإسلام**، المصدر السابق نفسه، ص ٦١.

مرجعاً واحداً يتيماً، هو - باعترافه - النصوص التي وردت في «المقدمة التي كتبها عارف تامر لرسالة **جامعة الجامعة** لإخوان الصفا والتي أعاد نشرها في كتابه «**حقيقة إخوان الصفاء**».[14]

والجدير بالذكر أن الجابري كان أبدى نزراً يسيراً من الحذر النقدي وهو يتبنّى لأول مرة، في مقالته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية»، أطروحة عارف تامر بصدد هوية مؤلف الرسائل، قائلاً بالحرف الواحد: «أما أن تكون رسائل إخوان الصفاء تخدم بشكل مباشر، وفي آن واحد، الدعوة الدينية والأهداف السياسية والوسائل التنظيمية لحركة سرية ثورية تستهدف الإطاحة بالدولة العباسية وإقامة دولة الشيعة الإسماعيلية، فهذا ما لا يمكن الشك فيه لأن الرسائل نفسها تؤكد ذلك، كما لا يمكن الشك أيضاً في أن تاريخ كتابتها يرجع إلى حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، لا إلى الربع الأخير من القرن الرابع كما كان يُعتقد إلى وقت قريب. وأما أن يكون بعض الأئمة الإسماعيليين هم الذين كتبوها بأنفسهم، أو أن ذلك كان من عمل بعض دعاتهم و«أيديولوجييهم»، فهذا ما لا تسمح الوثائق المتوافرة الآن بالجزم فيه».[15]

ولكن حتى هذا النزر اليسير من الحذر النقدي لا يعتم الجابري أن يرفعه عندما يتبنّى في كتابه اللاحق **تكوين العقل العربي**، بلا قيد أو شرط، تمام الرواية الإسماعيلية عن كون الإمام المستور عبدالله هو من بدأ تأليف رسائل إخوان الصفاء، وابنه الإمام المستور أحمد هو من أتمّها. بل إنه لا يتبنى هذه الرواية بحذافيرها فحسب، بل يقدم لها أيضاً المبررات الأيديولوجية والإبستمولوجية معاً. فعنده أن «تأليف رسائل إخوان الصفاء هو

(١٤) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٥١. وهذه المرجعية اليتيمة إياها هي التي يكررها الجابري في **«نحن والتراث»**، ص ٢٣٩.

(١٥) **نحن والتراث**، ص ٢٢٣-٢٢٤.

رد الفعل الشيعي الإسماعيلي ضد استراتيجية المأمون الثقافية» التي تمثلت بالاستعانة بالفلسفة اليونانية وبتوظيف «العقل الكوني اليوناني» للوقوف «في وجه العقل المستقيل وأطروحاته المانوية والشيعية». و«على هذا تكون رسائل إخوان الصفاء التي أبرزنا طابعها الهرمسي اللاعقلي هو الجواب الشيعي الإسماعيلي على لجوء المأمون إلى العقل الكوني اليوناني».[١٦]

وتعضيداً لهذا التفسير بـ«استراتيجية إسماعيلية مضادة» للاستراتيجية المأمونية الثقافية المفترضة، يورد الجابري – ودوماً بالنقل عن عارف تامر – ثلاثة نصوص لدعاة إسماعيليين نثبت منها أولها وأنطقها دلالة من المنظور الذي نحن بصدده، وهو النص الذي يقول فيه «الداعي المطلق» اليمني إدريس عماد الدين المتوفى سنة ٨٧٢هـ. في كتابه **عيون الأخبار**: «وقد قام الإمام التقي أحمد بن عبدالله... بعد أبيه بأمر الإمامة، وبث دعاته في الآفاق... وكان المأمون حين احتال على علي الرضا بن موسى بن جعفر[١٧]، ظن أن أمر الله قد انقطع، وحجته قد ارتفعت، فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن، ووهم ذلك الوهم، سعى في تبديل شريعة محمد وتغييرها، وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين، فخشي الإمام

(١٦) **تكوين العقل العربي**، ص ٢١٣. وبالمناسبة إن الجابري يستقي تصوّره هذا عن «استراتيجية المأمون الثقافية» – بتصريحه – عن المستشرق الألماني كارل هينرش بكر في مقالته «تراث الأوائل في الشرق والغرب» التي ترجمها ونشرها عبد الرحمن البدوي في **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**». ولسوف نرى لاحقاً كم أن تصوّر بكر هذا عن توظيف المأمون للعقل اليوناني لصد هجمات الغنوص هو تصوّر غير مطابق للواقع، وإسقاطي من تاريخ المسيحية على تاريخ الإسلام.

(١٧) هو الإمام الثامن عند الشيعة الاثني عشرية. وكان المأمون، استرضاءً لهم، قد أعلن سنة ٢٠١هـ عن إسناد ولاية العهد إليه من بعده. ولكن بعد موت علي الرضا – أو اغتياله بالسم على ما تذكر الروايات الشيعية – عدل المأمون عن تعهده وأسند ولاية العهد إلى أخيه المعتصم.

أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة محمد، فألف رسائل إخوان الصفاء».[١٨]

ما الذي يمكن استخلاصه من هذا النص الذي يعود تاريخه – وهذه نقطة لها أهميتها – إلى القرن التاسع الهجري؟ واقعتان أساسيتان مفترضتان: أولاهما أن الرسائل ألفت في زمن المأمون، وثانيتهما أن الإمام أحمد بن عبدالله هو من ألفها حرصاً منه على «شريعة جده» من مسعى المأمون إلى «زخرفتها» بـ«الفلسفة وعلم اليونانيين». وهاتان الواقعتان المفترضتان هما ما يعطيهما الجابري مصادقته بلا قيد ولا شرط حينما يعلق قائلاً: «واضح أن هذه النصوص إذ تؤكد إسماعيلية رسائل إخوان الصفاء تجعل تاريخ تأليفها أقدم كثيراً من التاريخ المعتمد حتى الآن بناء على رواية أبي حيان التوحيدي في كتابه **«الإمتاع والمؤانسة»**، والذي يجعل رسائل إخوان الصفاء من تأليف جماعة من كتاب عصره: حوالى سنة ٣٧٣هـ. إن الطابع الإسماعيلي لرسائل إخوان الصفاء **واضح من مضمونها وضوح الشمس**. أما تاريخ تأليفها فيرجع حسب مضمون نصوصها أيضاً إلى «دور الستر»، أي إلى فترة سابقة على قيام الدولة الفاطمية سنة ٢٩٦هـ، الشيء الذي يتفق مع ما تؤكده النصوص السابقة. وإذا عرفنا أن الإمام عبد الله الذي تنسب إليه الروايات الإسماعيلية البدء في تأليف رسائل الإخوان قد توفي سنة ٢١٢هـ، وأن ابنه أحمد الذي تعتبره الروايات نفسها المشرف الفعلي على إتمام تأليفها قد توفي حوالي سنة ٢٢٩هـ، أدركنا أن رسائل إخوان الصفاء قد جاءت فعلاً كرد من طرف الشيعة الباطنية على استراتيجية المأمون الثقافية، تلك الاستراتيجية التي استهدفت

(١٨) **تكوين العقل العربي**، ص٢٣١-٢٣٢. وهنا يتابع الجابري: «ويضيف المؤرخ نفسه عند عرضه لفهرست رسائل إخوان الصفاء قائلاً: «وإنما ألّف الإمام أحمد تلك الرسائل لتقوم الحجة على المأمون وأتباعه حيث انحرفوا عن علم النبوة». والحال أن هذا الشاهد الإضافي مبتسر عن عمد، ومحذوف من مطلعه ومختتمه. وهذا لسبب سنوضحه تواً.

مقاومة الأطروحات الشيعية الغنوصية **بأطروحات عقلية تعتمد على أرسطو ومنطقه بكيفية خاصة**».[19]

وأول ما سنلاحظه هنا أن تصميم الجابري المسبق على مطابقة روزنامة تأليف رسائل إخوان الصفاء مع خلافه المأمون كرد استراتيجي مضاد من موقع ثقافة العقل المستقيل على استراتيجيته الثقافية العقلانية قد استاقه إلى ارتكاب خطأ كرونولوجي فادح. فمعلوم أن خلافة المأمون دامت عشرين عاماً ما بين ١٩٨ و٢١٨هـ. وبما أن المبادرة إلى تأليف الرسائل جاءت رداً مزعوماً على مسعى المأمون إلى إزاغة «المسلمين عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة»[20]، كان لا مناص من «تعييش» صاحبي المبادرة، الإمامين المستورين عبد الله وابنه أحمد، في زمن المأمون وإلى ما بعده. وهكذا يقول لنا الجابري إن الإمام عبدالله، الذي أطلق إشارة البدء لتأليف الرسائل، قد توفي سنة ٢١٢هـ، وإن ابنه الإمام أحمد الذي أتمّ تأليفها ولخصها في **الرسالة الجامعة** قد توفي سنة ٢٢٩هـ. والحال أن من توفي في سنة ٢١٢هـ هو الإمام الابن أحمد، وهذا بإجماع المصادر الإسماعيلية وغير الإسماعيلية. أما الإمام الأب عبد الله فكانت وفاته قبل ذلك، وإن في سنة غير معلومة.[21]

(١٩) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٣٢.

(٢٠) هذا التعبير هو للباحث الإسماعيلي غلام أحمد القادياني في رسالة «**العسل المصفى في تحقيق اسم مصنف رسائل إخوان الصفاء**».

(٢١) كان يمكن أن نعتبر هذه المغالطة الكرونولوجية من قبل الجابري مجرد «غلطة مطبعية» لولا أنه يعاود تكرارها في نص تالٍ، وبمزيد من التغليط بعد، إذ يُؤخر سنة وفاة الإمام لا سبعة عشر عاماً فحسب، بل ثلاثة وخمسين عاماً إذ يجعلها هذه المرة في سنة ٢٦٥هـ، وذلك بقوله: «في هذه الفترة الغامضة من تاريخ الإسماعيلية، فترة الأئمة الثلاثة المستورين: محمد بن إسماعيل، وابنه عبدالله، وابن هذا الأخير أحمد، وضعت دعائم الفلسفة الإسماعيلية... ويكفي التذكير هنا بأن رسائل إخوان الصفاء قد ألفت في هذه الفترة بالذات، فترة إمامة عبدالله بن محمد بن إسماعيل وابنه أحمد (توفي الأول سنة ٢١٢هـ، والثاني سنة ٢٦٥هـ)، (**بنية العقل العربي**، ص ٣٣٢).

ولا يعسر علينا أن ندرك ما الذي استاق ناقد العقل العربي إلى هذه المغالطة الكرونولوجية. فالرواية الإسماعيلية، التي يتبناها بلا تحفظ، تقول إن الإمام أحمد لم ينبرِ لتصنيف رسائل إخوان الصفاء إلا بعد أن افتضح أمر المأمون في احتياله على علي الرضا وارتداده عن لباس الخضرة، شعار العلويين، إلى لباس السواد، شعار العباسيين. وقد كان ذلك، كما هو معلوم، سنة ٢٠٤هـ عقب وفاة علي الرضا مباشرة.[22] فمذّاك سعى المأمون «في تبديل شريعة محمد وتغييرها وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين». ولكن بين مبادرة المأمون إلى افتتاح ورشة الترجمة في بغداد سنة ٢٠٤هـ وبين وفاة الإمام المستور أحمد سنة ٢١٢هـ لا يكون قد مضى سوى سنوات ثمانٍ على أبعد تقدير. وفي هذه السنوات الثماني يفترض أن تكون كتب «الفلسفة وعلوم اليونانيين» قد نقلها الناقلون إلى العربية ونسخها الناسخون وروّجها الوراقون وتداولتها أيدي الناس على نطاق واسع بما فيه الكفاية لتتكشف طبيعة «استراتيجية المأمون الثقافية». وفي تلك السنوات الثماني، أو ما تبقى منها بعد ذلك، يفترض أن يكون الإمام أحمد قد أخذ بدوره المبادرة إلى تأليف الرسائل الإخوانية بصفحاتها الثلاثة الآلاف وأمر أن تستنسخ و«تبث في المساجد». وفي تلك السنوات الثماني، أو ما تبقى من

(٢٢) يروي السيوطي: «في سنة إحدى ومائتين خلع [المأمون] أخاه المؤتمن من العهد، وجعل ولي العهد من بعده علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، حمله على ذلك إفراطه في التشيّع حتى قيل إنه همّ أن يخلع نفسه ويفوّض الأمر إليه، وهو الذي لقبه الرضا، وضرب الدراهم باسمه، وزوّجه ابنته، وكتب إلى الآفاق بذلك، وأمر بترك السواد ولبس الخضرة. فاشتدّ ذلك على بني العباس وخرجوا عليه... وجرت أمور وحروب... ولم ينشب علي الرضا أن مات في سنة ثلاث، فكتب المأمون إلى أهل بغداد يعلمهم أنهم ما نقموا عليه إلا ببيعته لعلي، وقد مات، فردوا جوابه أغلظ جواب، فسار المأمون... ووصل بغداد في صفر سنة أربع، فكلّمه العباسيون وغيرهم في العود إلى لبس السواد وترك الخضرة، فتوقف، ثم أجاب إلى ذلك» (**تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصوّرة، ب.ت، ص ٣٠٧).

بقية منها بعد ذلك كله، يفترض أن يكون أمر هذه الرسائل قد ذاع بين الناس وأقبلوا عليها إقبالاً واسعاً بما فيه الكفاية ليدرك المأمون - بعد أن رفعت إليه - «أنه لم يصنع شيئاً وأن إمارته من قطع حبل الإمامة لا يكون».[٢٣] ونظراً إلى أن مثل هذا الضغط للزمن كان يكفي وحده لنقض الرواية الإسماعيلية عن تاريخ وظروف تأليف رسائل إخوان الصفاء ولكشف مدى خُلفها وعدم مشاكلتها لأي واقع تاريخي ممكن، فقد كان لا بد أن يرجىء الجابري - في تبنيه للرواية الإسماعيلية إياها - وفاة الإمام أحمد إلى العام ٢٢٩هـ أو حتى إلى العام ٢٦٥هـ. فعلى هذا النحو يتوفر الشرط الزمني المطلوب كيما تستقيم الرواية الجابرية عن الاستراتيجية المأمونية الثقافية وعن الاستراتيجية الإسماعيلية المضادة لها.

بيد أن الأدهى من هذه المغالطة الكرونولوجية بما لا يقاس **المغالطة الأيديولوجية**. فتصميم الجابري على إدراج الرسائل الإخوانية في «إطار استراتيجية إسماعيلية مضادة تقوم على تكريس وتعميق الاتجاه الباطني الغنوصي اللاعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية» كرد على استراتيجية المأمون الثقافية التي «استهدفت مقاومة الأطروحات الشيعية الغنوصية بأطروحات عقلية تعتمد علم أرسطو ومنطقه بكيفية خاصة»، هذا التصميم المسبق هو ما استاق أيضاً الجابري إلى **تزوير** - لا نجد أخفّ من هذه الكلمة - المضمون الأيديولوجي لرسائل إخوان الصفاء. فما دامت المهمة التي أخذها الإخوان على عاتقهم هي «الدفاع عن العقل المستقيل باستمرار وبأساليب مختلفة»، فقد كان لا مناص من أن يهاجموا ممثلي «العقل الكوني» الذين هم الفلاسفة، وفي مقدمتهم أرسطو الذي تبرؤوا منه ومن منطقه الذي أعلنوا عن انتفاء الحاجة إليه في مدينتهم الروحانية. هكذا يقول

(٢٣) من كلام الداعي اليمني الإسماعيلي المطلق إدريس عماد الدين في كتابه **«عيون الأخبار وفنون الآثار»** نقلاً عن عارف تامر: **حقيقة إخوان الصفاء**، ص ١٧.

الجابري في هجومه المضاد على مؤلفي الرسائل: «يهاجم إخوان الصفاء المتكلمين لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد ويحذرون أتباعهم منهم لأنهم «الدجالون الذلقو اللسان العميان القلوب الشاكون في الحقائق»، **كما يهاجمون الفلاسفة** فيقولون: «واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل». ومن طريف آرائهم في هذا الصدد قولهم: «ولا تقلد أقاويل الفلاسفة المختلفي الآراء، المتناقضي الأقاويل، فقد روي أنه ذكر في مجلس النبي (ص) أرسطاطاليس فقال النبي عليه السلام: «لو عاش حتى يعرف ما جئت به لاتبعني على ديني». أما **المنطق** فإنما يحتاج إليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد: «أما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية لأنها قد صَفَتْ من دَرَن الشهوات الجسمانية».[٢٤]

إن حمولة هذا النص من الهجاء والافتئات معاً لكبيرة. فجميع شواهد النص هي بذاتها صحيحة. ولكنها، بالابتسار وبالبتر المتعمد عن أسْيقتها، ملوية الأعناق بحيث تنطق بعكس منطوقها. وبما أننا كنا أخضعنا هذا النص وشواهده لتحليل مفصل في موضع آخر،[٢٥] فسنكتفي هنا بملاحظات أربع.

فليس صحيحاً، أولاً، أن إخوان الصفاء هاجموا المتكلمين «لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد». بل هم يهاجمونهم لأنهم يسيئون استعمال هذا القياس.[٢٦] فالاستدلال بالشاهد على الغائب منهج مشروع إذا

(٢٤) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٠٣-٢٠٤ والتسويد من الجابري.

(٢٥) انظر المناقشة المفصلة لنص الجابري عن إخوان الصفاء في: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣، ص ٩٦-١٠٨.

(٢٦) إن من مستلزمات الإبستمولوجيا الجغرافية أن تزن الأشياء دوماً بوزنين وتعيّرها بمعيارين. فإخوان الصفاء مؤاخذون هنا على كونهم ينكرون على المتكلمين استعمالهم قياس الغائب=

ما استوفى شروطه الإبستمولوجية. ولكن المتكلمين يتصدون لمداورته من دون أن تتوفر لهم هذه الشروط. فهم «يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات».(٢٧) ولئن وصف إخوان الصفاء المتكلمين فعلاً بأنهم «الدجالون الذلقو اللسان العميان القلوب الشاكون في الحقائق»، فما ذلك على سبيل السباب اللفظي كما يوحي نص الجابري، بل على سبيل النقد المعرفي لتخبطاتهم الأيديولوجية والإبستمولوجية معاً، ولتناقضاتهم ومكابراتهم المنطقية، ولإنكارهم بديهيات العقل ومبادئه، وفي المقدمة منها مبدأ السببية الذي هو عند ناقد العقل العربي - لا ننسَ ذلك - معيار حاسم لتمييز النظام المعرفي البرهاني من النظام المعرفي البياني. فلنستعد إذاً الشاهد في سياقه. يقول الإخوان في الرسالة الخامسة والأربعين من رسائلهم: «اعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدعون مع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يميّزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المُدركة بالحواس المشهورة في العقول، ثم ينظرون في الفطرة والفلقة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الهيولى، وهم شاكون في الأمور الظاهرة الجلية، ويدعون فيها المحالات بالمكابرة في الكلام والحجاج في الجدل، مثل

= على الشاهد. ولكن ابن رشد بالمقابل يُشاد به - وأيما إشادة! - من قبل الجابري تحديداً لأنه أنكر على المتكلمين استعمال هذا القياس. فما هو موضوع تبخيس في الموقف المنسوب إلى الإخوان «المشرقيين» يغدو موضوع تثمين في موقف ابن رشد «المغربي». وما هو، بالنسبة إلى هذا الأخير، دليل انتماء برهاني، هو بالنسبة إلى الأوائل دليل انتماء عرفاني.

(٢٧) **رسائل إخوان الصفاء**، طبعة دار صادر، بيروت بلا تاريخ، م ٣، ص ٥٣٥.

دعواهم أن قطر المربع مساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر يبلغ في طرفة عين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل من الزور والبهتان. فاحذرهم يا أخي، فإنهم الدجالون الذلقو اللسان، العميان القلوب، الشاكون في الحقائق».(٢٨)

وليس صحيحاً، ثانياً، أن إخوان الصفاء يهاجمون الفلاسفة. فالعكس تماماً هو الصحيح، وهذا - كما سنرى لاحقاً - إلى درجة يجعلون معها من الفلاسفة عدلاء للأنبياء. أما الشاهد الذي يسوقه الجابري على ألسنتهم: «اعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل»، فهو لا يستهدف الفلسفة، بل «متعاطيها» ممن يتدلسون بأهلها، وتحديداً منهم - كما ينص النص - «المشايخ». وهذا التحديد له أهمية دلالية حاسمة. فموضوع الرسالة التي ورد فيها النص - وهي دوماً الرسالة الخامسة والأربعون - ليس الفلسفة والعلوم العقلية، بل «العلوم الناموسية والشرعية». والفصل الذي ورد فيه النص من الرسالة يتعلق **بعلم نفس الدعوة الإخوانية**. فمحررو الرسالة يدعون أنصارهم إلى إلا يهدروا وقتهم ويشغلوا أنفسهم «بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة»، بل أن يتوجهوا إلى الشباب ممن لم تتصلب شرايين عقولهم وممن لا تزال أفكار نفوسهم «كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء». وفي سياق هذه الاستراتيجية البيداغوجية يستشهد إخوان الصفاء بالواقعة النبوية: «واعلم أن الله تعالى ما بعث نبياً إلا وهو شاب، ولا أعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب». ومن هنا استحضارهم مفهوم الفتوة القرآني: «إنهم فتية آمنوا بربهم فزدناهم هدى». وكذلك مفهوم الجدل بمعناه القرآني أيضاً: «ما ضربوه لك إلاّ جدلاً، بل هم قوم خصمون».(٢٩)

(٢٨) المصدر السابق نفسه، م ٤، ص ٥٠-٥١.

(٢٩) المصدر السابق نفسه، م ٣د ص ٥٢.

وليس صحيحاً، ثالثاً، أن إخوان الصفاء دعوا تابعهم إلى ألا يقلد «أقاويل الفلاسفة». فالفلاسفة عندهم «ورثة الأنبياء» و«الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة».(٣٠) ولكنهم دعوه حصراً إلى ألاّ يقلد أقاويل «الفلاسفة الناقصين»، لا «الفلاسفة الفضلاء». ولئن نددوا باختلاف آراء الناقصين من الفلاسفة وتناقض أقاويلهم، فلأن الحقيقة عندهم واحدة وإن ناطقة بلسانين: النبوة والفلسفة. فالناقصون من الفلاسفة هم من يعملون على اصطناع تعارض وتناقض بين الفلسفة والشريعة. أما الفضلاء المكملون منهم فيدركون أن «العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلٰهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع». و«الحكماء والعلماء ورثة الأنبياء... فإذا مضت الأنبياء لسبلها، خلفهم العلماء والحكماء، وقاموا مقامهم، ونابوا منابهم».(٣١) وكما أن الحقيقة واحدة، كذلك فإن قياسها واحد. ولو تنبه الناقصون من الفلاسفة إلى وحدة الحقيقة ووحدة أصلها ووحدة قياسها لما اختلفت آراؤهم وتناقضت أقاويلهم، ولما احتاج إخوان الصفاء إلى تحذير أتباعهم من تقليدهم في اختلاف آرائهم وتناقض أقاويلهم. وقد يكون مفهوم وحدة الحقيقة ووحدة قياسها مرفوضاً في عصرنا الحاضر الذي بات شديد الحساسية إزاء كل نزعة كلية توتاليتارية، ولكنه في عصر إخوان الصفاء وفي سياق رسائلهم ما كان يعني شيئاً آخر سوى الجمع بين شريعة الأنبياء وحكمة الفلاسفة. وإنما من منظور هذه الاتصالية بين الشريعة والحكمة استشهد الإخوان بالحديث المنسوب إلى الرسول عن أرسطو. فهم لم يسوقوا هذا الحديث - الموضوع على أي حال - تشنيعاً على أرسطو، كما يوحي شاهد الجابري المبتور، بل تحبيباً به وتبيئة له سواء أفي الحاضرة الإسلامية الفعلية أم في مدينتهم الفاضلة الخيالية

(٣٠) المصدر السابق نفسه، م ١، ص ٤٢٧.

(٣١) المصدر السابق نفسه، م ٣، ص ٣٤٧.

التي شاءوا ناموسها جامعاً بين وحي النبي وعقل الفيلسوف. وهم في ذلك كله لم يفعلوا أكثر من أن يستبقوا بقرنين كاملين من الزمن مبادرة ابن رشد - الطوباوية هي الأخرى - إلى تأكيد التحابّ والتآخي بين الحكمة والشريعة وفصل المقال فيما بينهما من الاتصال.

وليس صحيحاً، رابعاً وأخيراً، أن إخوان الصفاء عادوا المنطق من موقعهم «الغنوصي» «الهرمسي» اللاعقلاني المزعوم(٣٢)، وقالوا بانتفاء الحاجة إليه في مدينتهم الروحانية. والواقع أنه بصدد المنطق تحديداً يبلغ التلبيس على إخوان الصفاء والتدليس في تأويل نصوص رسائلهم ذروته. وموضع التلبيس والتدليس هنا هو لفظ المنطق ومفهومه. فالجابري يسوق شاهده على نحو يوقع في وهم قارئه أن عرفانية إخوان الصفاء «المشرقية» كان لا بد أن تتأدى بهم إلى رفض المنطق بمفهومه الأرسطي من حيث هو حجر الزاوية في النظام المعرفي البرهاني. والحال أن العكس تماماً هو الصحيح. فإخوان الصفاء كانوا أكثر مثقفي عصرهم انتصاراً للمنطق الفلسفي، وتخصيصاً منه المنطق الأرسطي. فلئن جعلوا الفلسفة «أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»، فقد جعلوا المنطق، بوصفه ميزانها وأداتها، «أشرف الأدوات»: «اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف. وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، لأنه قيل في حدّ الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية».(٣٣) ولم يكتف إخوان الصفاء بمثل هذه الإشادة الهائلة بالمنطق

(٣٢) ليست هذه هي المرة اليتيمة التي يجمع فيها الجابري بين الغنوصية والهرمسية في علاقة ترادفية واحدة، علماً بأن المسافة التي تفصل بينهما لا تقل بعداً عن تلك التي تفصل المسيحية عن الوثنية.

(٣٣) **الرسائل**، م ١، ص ٤٢٧.

من حيث هو ميزان وأداة، بل خصصوا لعرضه ولشرح صناعته خمس رسائل بكاملها من رسائلهم الاثنتين والخمسين، وهي على وجه التحديد الرسائل من العاشرة إلى الرابعة عشرة. وقد أكدوا في مقدمتهم العامة على الحاجة البديئة إلى المنطق «لتسديد العقل وتثقيفه نحو الحقائق، ورده عن الزلل والغلط»، على مثل الحاجة البديئة إلى النحو «لتسديد اللسان وتقويمه نحو الصواب ورده عن اللحن، لأن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات مثل نسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ».(٣٤)

هنا ينشأ سؤال: «إذا كان هذا هو موقف إخوان الصفاء من المنطق ومن لزومه للعقل، فكيف قالوا، بحسب الشاهد الذي يورده الجابري على لسانهم، أن المنطق «إنما يحتاج إليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد»، على حين لا تحتاجه البتة «النفوس الصافية غير المتجسدة»، و«النفوس الفلكية التي صفت من درن الشهوات الجسمانية»؟ الجواب عن ذلك أن المنطق الذي يعنونه هنا ليس **المنطق بمعناه الفلسفي**، بل بكل بساطة **المنطق اللفظي**، أي الكلام وعبارة اللسان. وبيان الأمر(٣٥) أن إخوان الصفاء قد ساقهم الطابع الموسوعي لرسائلهم إلى الخوض في حديث علم الاجتماع البشري. وقد توقفوا، في جملة ما توقفوا عنده من ظاهرات هذا الاجتماع، عند محطة **اللغة**. فاللغة هي أداة البشر للتفاهم، ومن دونها يستحيل الاجتماع واقعاً وخطاباً. ومن ثم فقد أفردوا فصلاً خاصاً للحديث عن «حاجة الإنسان إلى المنطق»، أي تحديداً **«النطق اللفظي»** من حيث هو «أصوات مسموعة لها هجاء، وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو الجسد، وتمر من المسامع إلى الآذان التي هي أعضاء من أجساد أخر».

---

(٣٤) المصدر السابق نفسه، ص ٥٤-٢٥. ولا يخفى عن الذهن أنه تتردد هنا أصداء لمناظرة السيرافي وابن متى يونس المشهورة حول العلاقة بين المنطق والنحو.

(٣٥) نستعيد هنا الفقرة التي كنا أفردناها لهذا النقاش في: **مذبحة التراث**، ص ١٠٦-١٠٧.

ونظراً إلى النزعة الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة التي يصدر عنها الإخوان، والتي تحكمها أصلاً وأساساً ثنائية النفس والجسد، فقد فصلوا «النطق اللفظي» عن «النطق الفكري» وتصوروه «أمراً جسمانياً ظاهراً جلياً محسوساً، وضع بين الناس لكيما يعبّر كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين له»، وذلك على الضد من «النطق الفكري الذي هو أمر روحاني معقول، فهو تصوّر النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في فكرتها». وبديهي أن إخوان الصفاء الذين يعتقدون، بحكم من نزعتهم الأفلاطونية المحدثة دوماً، أن الإنسان «حياته من قبل النفس وموته من قبل الجسد»، كانوا يؤثرون لو أنه في مستطاع الإنسان أن يتكلم بغير لسان وأن يعبّر بغير ألفاظ. ولكن لما كان «اسم الإنسان إنما هو واقع على النفس والجسد جميعاً»، فقد تصوّروا في قبالة الإنسان البشري العادي الذي لا يستطيع أن يستغني بلغة النفس، التي هي الفكر، عن لغة الجسد التي هي اللفظ، تصوروا **إنساناً أعلى** من ماهية شبه إلهية، قادراً على أن يتحرّر من أسر الجسد والطبيعة، وأن يرقى من «بحر الهيولى» إلى فلك الكائنات الجوهرية الصافية الشفافة غير المتجسدة، وأن يدخل مع أنداد له و«إخوان» له من البشر المتسامين فوق الشرط البشري في حوار فكري وتواصل روحي خالص لا يمر بقناة اللغة وكدورتها. وبهذا المعنى وحده، قال إخوان الصفاء بإمكان استغناء «النفوس الفلكية» عن «المنطق»: «واعلم أيها الأخ لو أمكن الناس أن يفهم بعضهم من بعض المعاني التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان، لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة... ولكن لما كانت نفس كل واحد من البشر مغمورة في الجسد، مغطاة بظلمات الجسد، حتى لا ترى واحدة منها الأخرى إلا الهياكل الظاهرة التي هي الأجسام الطويلة العريضة العميقة، ولا تدري ما عند كل واحدة منها من العلوم إلا ما عبّر كل إنسان عما في نفسه لغيره من أبناء جنسه، ولا يمكنه ذلك إلا

بأدوات وآلات مثل اللسان والشفتين... فمن أجل هذا احتيج إلى المنطق اللفظي وتعليمه... فأما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية، لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية ونجت من بحر الهيولى وأسر الطبيعة».[٣٦]

«حقيقة إخوان الصفاء»

لنأتِ الآن إلى السؤال الحاسم: هل كان إخوان الصفاء دعاة مبكرين للأيديولوجيا الإسماعيلية، وهل تنضح رسائلهم بكل سطر من سطورها «بانتمائها الإسماعيلي» كما يؤكد ناقد العقل العربي ويعيد التأكيد في عشرات من المواضع؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي منا تفريعه إلى عدة أسئلة: من هم إخوان الصفاء؟ ولِمَ تسموا بهذا الاسم؟ ومن هم المؤلفون الحقيقيون للرسائل؟ ومتى كان تاريخ التأليف؟ ولأي غرض؟

الاسم: لم يكن تعبير **«إخوان الصفاء»** يحمل في الأصل البصمة الباطنية التي خُلعت عليه لاحقاً. فقد كان دارجاً في الحقل التداولي للغة العربية، وقد جرى تكريسه كمفهوم أدبي في **«كليلة ودمنة»**، الحكايا المنسوبة إلى «بيدبا الفيلسوف الهندي» والتي نقلها ابن المقفع إلى العربية في صدر الدولة العباسية. ففي باب «الحمامة المطوقة» قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف: «قد سمعت مثل المتحابَّيْن كيف قطع بينهما الكذوب... فحدثني، إن رأيت، عن إخوان الصفاء كيف يبتدئ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض؟ قال الفيلسوف: إن العاقل لا يعدل بالإخوان شيئاً. فالإخوان هم الأعوان على الخير كله، والمؤاسون عند ما ينوب من المكروه. ومن

(٣٦) **الرسائل**، م ١، ص ٣٩٢ و٤٠٢.

أمثال ذلك مثل الحمامة المطوقة والجرذ والظبي والغراب».

ولسنا بحاجة هنا إلى أن نستعيد قصص أبطال المملكة الحيوانية هؤلاء، وما كان بينهم من تضامن وتآزر وتعاون أنجاهم في غير مرة من شباك الصائدين وحبائل المقتنصين. فقصصهم لم تَرْوَ إلاّ لتكون أمثلة مضروبة برسم الإنسان. وباب الحمامة المطوقة يختتم بهذه الأمثولة: «إذا كان هذا الخَلْق مع صغره وضعفه قد قدر على التخلص من مرابط الهلكة مرة بعد أخرى بمودته وخلوصها، وثبات قلبه عليها، واستمتاعه مع أصحابه بعضهم ببعض، فالإنسان الذي قد أعطي العقل والفهم، وأُلهم الخير والشر، ومنح التمييز والمعرفة، أولى وأحرى بالتواصل والتعاضد. فهذا مثل إخوان الصفاء وائتلافهم في الصحبة».[٣٧]

ولا يتّسع المجال هنا لبيان مدى مديونية إخوان الصفاء **لكليلة ودمنة** لا باسمهم فقط، بل كذلك بفحوى العديد من رسائلهم التي أداروا فيها على ألسنة الحيوانات قصصاً ذات مغزى حِكَمي. وإنما الذي يعنينا هنا أن نلاحظ أن ذلك اللقب الذي تلقبوا به لا ينطوي على أية رمزية «باطنية»: فهو مستقى من رموز المملكة الحيوانية من كتاب ذي طابع «علماني» مكشوف، ومنقطع الصلة بأي أدب إمامي مستور. وعلاوة على ذلك، فإن العلاقة التي يقيمها إخوان الصفاء فيما بينهم هي علاقة تعاون مادي وتعاضد روحي، من «ذات اليد» و«ذات النفس» على حد تعبير **كليلة ودمنة**؛ وهي علاقة من طبيعة **إخوانية**، تقوم على مبدأ الندية والشراكة المتساوية والصداقة المتبادلة: «فإنه لا شيء من سرور الدنيا يعدل صحبة الإخوان، ولا غمّ فيها يعدل البعد عنهم».[٣٨] وكل ذلك ينأى بنا بعيداً عن علاقة التراتب الهرمي، وعلاقة التقديس من الأسفل إلى الأعلى، التي لا مناص من أن تقوم بين **الأئمة والمأمومين**.

(٣٧) **كليلة ودمنة**، طبعة المكتبة الحديثة، بيروت، ب.ت، ص ١٥٠ و١٦٩.

(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص ١٦٢.

المؤلف أو المؤلفون – لم تكن جمعية إخوان الصفاء جمعية **سرية**، كما يصفها الجابري بالتبعية للعديد من المصادر الإسماعيلية وغير الإسماعيلية، بل كانت جمعية **مغفلة**. والفارق بين الاثنتين كبير. فالسرية تلزم الأشخاص كما الأسماء، بينما الغفلية تطال الأسماء دون الأشخاص. والسرية قرينة على **نشاط باطني**، بينما الغفلية علامة على **نشاط يريد نفسه جماعياً**. والواقع أن أشخاص الجمعية الإخوانية كانوا معروفين، ومعروفة كذلك أسماؤهم، ولكنهم تعمدوا إغفالها توكيداً منهم على جماعية مشروعهم.

فأقدم مصدر تاريخي متاح، ومعاصر عملياً لإخوان الصفاء، وهو **صوان الحكمة** لأبي سليمان السجستاني (المتوفى سنة ٣٧١هـ)، يؤكد أن مؤلف الرسائل هو أبو سليمان المقدسي، من دون أن يقدم أية معلومات إضافية عنه مكتفياً بالقول: «أبو سليمان المقدسي: له الرسائل الإحدى والخمسون المسماة «**رسائل إخوان الصفاء**»، وكلها مشحونة بالأخلاق وعلم الألحان.(٣٩) وهي موجودة فيما بين الناس، قد تداولتها الأيدي».(٤٠)

وعدا تسمية اسم المؤلف، فإن هذا النص المقتضب ينطوي على إشارة ثمينة أخرى: فالرسائل ذات طابع أخلاقي، وليست بالتالي ذات طابع أيديولوجي باطني. كما أنه لا تصدق عليها مواصفات الأدب السري: فهي مشهورة ومتداولة بين الناس.

وشهادة أبي سليمان السجستاني هذه تكتسي، في السياق الذي نحن

(٣٩) هكذا يقرأ عبد الرحمن بدوي منوّهاً بأن النص كما ورد في المخطوط: «وكلها مشحونة بالأخلاق وعلم اللحام»، «ولم نجد لها معنى فأصلحناها كما ترى». والمشكل أن إصلاحها إلى «علم الألحان» ليس له من معنى هو الآخر. ولعل الأقرب والأصح أن تقرأ: «علم الكمال».

(٤٠) أبو سليمان المنطقي السجستاني: **صوان الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران ١٩٧٤، ص ٣٦١-٣٦٢.

فيه، أهمية خاصة. فمصنف **صوان الحكمة** هو، بحسب تصنيف ناقد العقل العربي، زعيم مدرسة بغداد «المغربية» (= «البرهانية»، «العقلانية»). وبوصفه - على هذا النحو - خصماً مفترضاً للغنوص واللامعقول وثقافة «العقل المستقيل»، فإنه ما كان له أن يسكت عن المضمون الباطني، «المشرقي»، لهذه الرسائل، لو صح أنها تشكل «مدونة هرمسية كاملة».(٤١)

بيد أن من أمدنا بالمعلومات الأكثر تفصيلاً عن مؤلفي رسائل إخوان الصفاء هو تلميذ أبي سليمان أبو حيان التوحيدي الذي أفرد لهم ليلة طويلة هي السابعة عشرة من ليالي **الإمتاع والمؤانسة**. فعندما سأله الوزير ابن العارض (= ابن سعدان) عن زيد بن رفاعة- وقد بلغه أن التوحيدي يغشى مجلسه - أن يبسط له «خافي مذهبه وعويص طريقته»، أجابه أبو حيان: «لا يُنسب إلى شيء، ولا يُعرف برهط، لجيشانه بكل شيء وغليانه في كل باب... وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف

(٤١) في الوقع نحن لا نقيّم اعتباراً ذا وزن لهذا السكوت. أولاً لأن أبا سليمان السجستاني سيتكلم - وبتفصيل لا مزيد عليه - عن إخوان الصفاء في موضع آخر كما سنرى تواً. وثانياً لأننا نشك في صحة نسبة **صوان الحكمة** إليه، على عكس ما يذهب إليه عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيق لهذا الكتاب. وتعليل شكنا أن **صوان الحكمة** - وهو مصنّف في تاريخ أفكار الفلسفة وأشخاص الفلاسفة على الطريقة المعجمية - كثيراً ما يتحدث في طياته عن أبي سليمان السجستاني (= السجزي) ويورد له أقولاً بضمير الغائب، فيقول: «قال أبو سليمان» و«ذكر أبو سليمان». وفضلاً عن ذلك، فإنه يفرد له فقرة خاصة على سبيل ترجمة السيرة وعرض المذهب. وهذا أمر غير معهود في تاريخ التصنيف المعجمي لدى القدامى، وغير مسبوق إليه لدى المحدثين إلا من قبل ع. بدوي نفسه الذي خصّ ذاته، سيرة ومذهباً، بمادة على حدة استغرقت ٢٤ صفحة من «**موسوعة الفلسفة**» التي أصدرها عام ١٩٨٤. وأخيراً، فإن أقوى قرينة تحملنا على الشك في نسبة الكتاب إلى أبي سليمان هي أن «صوان الحكمة»، يترجم لمتفلسفين عاشوا وماتوا بعد السجستاني بأكثر من نصف قرن من أمثال أبي الخير بن الخمار وابن مسكويه.

بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعِشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، **ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة**، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه **متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال**. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة، علميّها وعمليّها، وأفردوا لها فهرستاً وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء؛ وكتموا أسماءهم، وبثوها في الورّاقين، ولقّنوها للناس، وادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل وطلب رضوانه».(٤٢)

إن الأهمية الاستثنائية لشهادة التوحيدي هذه لا تعود فقط إلى انفرادها بتسمية خمسة من الجماعة الإخوانية، بل كذلك إلى صدورها عن **شاهد عيان**، لا عن شاهد سماع. فصاحب ليالي **الإمتاع والمؤانسة**، يعرف الذين يسميهم معرفة شخصية، أو ثلاثة منهم على الأقل. وفي مقدمة هؤلاء يأتي زيد بن رفاعة. فالوزير لم يسأله عنه وعما يعلمه من أمره ومذهبه إلا لعلمه المسبق بأن التوحيدي «يغشاه ويجلس إليه، ويكثر له، ويورّق له، وله معه نوادر مضحكة، ونوادر معجبة». والحال أن «من طالت عشرته لإنسان صدقت خبرته به، وانكشف أمره له، وأمكن اطلاعه على مستكنّ رأيه وخافي مذهبه وعويص طريقته». ويبدو من جواب التوحيدي أن الوزير نفسه كانت له به معرفة شخصية، فضلاً عن علاقة قربى ما: «قلت: أيها الوزير،

(٤٢) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا ١٩٥٣، ج ٢، ص ٤-٥.

هو الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً بالتربية والاختبار والاستخدام، وله منك الإخوة القديمة والنسبة المعروفة».(٤٣) وبالفعل، فإن زيد بن رفاعة - وكما يشير أبو حيان في نص آخر له - كان هو من تولى تقديم التوحيدي إلى الوزير وتعريفه به.

أما ثاني الإخوان الذي يستدلّ من رواية التوحيدي أنه كان يعرفه معرفة شخصية فهو المقدسي الذي يؤكد البيهقي في «**منتخب صوان الحكمة**» أن ألفاظ الرسائل هي من وضعه. فبعد أن يورد التوحيدي انتقادات مطولة لأبي سليمان السجستاني - ستكون لنا إليها عودة - على مشروع إخوان الصفاء في الجمع بين «الفلسفة اليونانية والشريعة العربية»، يسأله الوزير إن كان خبر هذه الانتقادات قد وصل إلى علم المقدسي، فيجيبه: «بلى، قد ألقيت إليه هذا وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، في أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق في الوراقين، فسكت، وما رآني أهلاً للجواب».(٤٤)

أما ثالث الثلاثة الذي يعرفهم التوحيدي معرفة شخصية فهو الزنجاني. فعلى لسانه يقول في الليلة السابعة والعشرين: «حدثني أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني القاضي صاحب المذهب فقال...»، ويتبع ذلك بقصة مطولة جرت وقائعها بين مسافرين اصطحبا في الطريق: «مجوسي من أهل الري، والآخر يهودي من أرض جيّ».(٤٥)

(٤٣) المصدر السابق نفسه، ص ٤.

(٤٤) المصدر السابق نفسه، ص ١١.

(٤٥) هذه القصة واردة بتمامها، مع تعديل يسير في الألفاظ، في الرسالة التاسعة من رسائل إخوان الصفاء. ولذا لا نستطيع أن نجزم بأن التوحيدي استقاها مباشرة من فم القاضي صاحب المذهب [= الإخواني]. فقد يكون أبو حيان استخدم هنا صيغة «حدثني» بالكيفية التي يستخدمها بها أهل الحديث في أسانيدهم عندما ينقلون عن مصدر مخطوط من دون أن يترتب على الصيغة التي يستخدمونها بضمير الأنا أو النحن لقاء شخصي أو سماع مباشر.

وعلى أي حال، إن يكن إخوان الصفاء قد آثروا أن يكتموا أسماءهم، فما كانوا مستورين بأشخاصهم على الطريقة الإمامية. فهذا زيد بن رفاعة يعقد مجلساً يدلّل فيه أمام جلسائه عن «ذكاء غالب وذهن وقاد ويقظة حاضرة... وتبصر في الآراء والديانات وتصرف في كل فن». وهذا المقدسي يحضر مجلس أبي سليمان السجستاني،(٤٦) ويتردد على دكان «حمزة الوراق في الوراقين». ولئن يكن أبو حيان قد فشل في حمله على الرد على اعتراضات أبي سليمان المنطقي، فإن «الحريري غلام ابن طرارة» أفلح حيث أخفق الأول، إذ «هيّجه يوماً في الوراقين بمثل هذا الكلام» «فاندفع» المقدسي يردّ ويدخل في حوار مطول ستكون لنا إليه عودة توّاً.

هذا الحضور لأشخاص الجماعة الإخوانية بأسمائهم، و«باللحم والدم» إن جاز التعبير، يضعهم خارج «دور الستر» و«كهف التقية» الذي يؤكد الجابري أن الأئمة والدعاة الإسماعيليين ألفوا فيه الرسائل. ولكن كيف أمكن للجابري أن يسقط رواية التوحيدي، ومن قبلها رواية السجستاني، من حسابه تماماً؟ ليس لذلك من جواب سوى التصميم المسبق على هرمسة الإخوان وسمعلتهم. فبقلم الجابري يتحول إخوان الصفاء إلى «أشباه» أو «أشباح». والأشباه والأشباح هم في اللغة من لاحقيقة لهم ولا هوية.

تاريخ تأليف الرسائل

وجدنا الجابري يطعن في رواية التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة** عن تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفاء - وهي الرواية التي تموضع هذا التاريخ في عصر التوحيدي بالذات «في حوالى سنة ٣٧٣هـ» - ويقطع بمنتهى اليقين

(٤٦) يروي التوحيدي في ثانية مقابساته: «وهذه مقابسة دارت في مجلس أبي سليمان محمد السجستاني وعنده أبو زكريا الصيمري وأبو الفتح النوشجاني وأبو محمد العروضي والمقدسي والقومسي وغلام زحل. وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه وفرد في صناعته». (**المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٠، ص ٥٧).

بأن «تاريخ كتابتها يرجع إلى حوالى منتصف القرن الثالث الهجري، لا إلى الربع الأخير منه كما كان يُعتقد إلى وقت قريب». وقد وجدناه يستند، في إثبات هذه الكرونولوجيا البديلة، إلى مصدر واحد يتيم هو - بتصريحه - «النصوص التي أوردها عارف تامر في «المقدمة التي كتبها لـ«**رسالة جامعة الجامعة**» لإخوان الصفاء وأعاد نشرها في كتابه **حقيقة إخوان الصفاء**.

والحال أن جميع هذه النصوص - باستثناء واحد منها - متأخرة عن التاريخ المفترض لكتابة الرسائل بخمسة قرون، أو حتى بستة، وهي جميعها من تحرير دعاة إسماعيليين متأخرين من القرن الثامن والتاسع أو حتى العاشر الهجري، ومنهم شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة، صاحب **الرسالة الموقظة** المتوفى سنة ٨٣٤هـ، وإدريس عماد الدين، صاحب **عيون الأخبار** المتوفى سنة ٨٧٢هـ.

والواقع أن باحثاً معاصراً آخر - وهو مصطفى غالب الذي لا يقلّ حماسة عن عارف تامر في المسعى إلى سمعلة إخوان الصفاء - يقرّ، في دراسة مفصّلة له عنهم، بأن «النصوص الإسماعيلية، التي نعتمدها لإثبات هوية هذه الجماعة وصحة انتسابها إلى الإسماعيلية، ليست معاصرة، بل وضعت من قبل شيوخ الدعوة وفلاسفتها في العصر الفاطمي وما بعده بعدة قرون. إما أن يكون لدينا، أو لدى أي إنسان غيرنا، نصوص إسماعيلية معاصرة لجماعة إخوان الصفاء، تؤكد علاقة هذه الجماعة بالإسماعيلية، فغير وارد أصلاً، ولم يكتشف حتى الآن أي نص من هذا النوع».(٤٧)

لكن هنا تحديداً يواجهنا إشكال. فالجابري يذهب عكس هذا المذهب ويؤكد - بالنقل دوماً عن عارف تامر - أن «أقدم مصدر إسماعيلي متوفر حتى الآن يؤكد الجانب التاريخي من الرواية المذكورة [أي الرواية القائلة إن الإمام أحمد بن عبدالله بن محمد بن إسماعيل هو مؤلف رسائل إخوان

(٤٧) د. مصطفى غالب: **في رحاب إخوان الصفاء**، منشورات حمد، بيروت ١٩٦٩، ص ٤٢٤.

الصفاء] هو القاضي النعمان بن حيّون المغربي التميمي قاضي القضاة في الدولة الفاطمية والمتوفى سنة ٣٦٣هـ الذي يذكر في **الرسالة المذهبة** (ص٧٢) «أن الأئمة المستورين وهم عبد الله وأحمد والحسين، والدعاة الأربعة مؤلفو رسائل إخوان الصفاء، وهم عبدالله بن حمدان وعبد الله بن سعيد وعبد الله ابن ميمون وعبد الله بن مبارك».[٤٨]

إن هذا الشاهد «القديم» الوحيد الذي يعتمده الجابري لتكذيب رواية شاهد العيان والسماع الذي كانه أبو حيان التوحيدي عن هويّة مصنِّفي رسائل إخوان الصفاء وعن تاريخ تصنيفهم لها هو بكل بساطة **شاهد ملفق**. وليس الجابري من لفقه، بل صاحب المصدر الذي ينقل عنه. وبالفعل، فإن الباحث السوري عارف تامر، المتأجج الهوى لإثبات الحقيقة «الإسماعيلية» لإخوان الصفاء، كان أورد في مقدمته للرسالة الإسماعيلية المتأخرة المعروفة باسم **رسالة جامعة الجامعة** النص المستشهد به من قبل الجابري والمنسوب إلى «الفقيه الكبير العلامة القاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي (المتوفى سنة ٣٦٣هـ) في رسالته «**المذهبة**»، صفحة ٧٢».[٤٩] والحال أن هذا النص الذي ينسبه عارف تامر إلى القاضي النعمان بن حيون لا وجود له عند هذا الأخير في رسالته المعروفة باسم **المذهبة**. فقد كان عارف تامر نفسه نشر نص هذه الرسالة ضمن **خمس رسائل إسماعيلية** نشرها عام ١٩٥٦. والنص كما جاء في الصفحة ٧٢ هو كما يلي: «سألتَ - والكلام لابن حيّون - عن معنى قول الصادق صلوات الله عليه: تمام أمرنا بسبعة، ثلاثة منا وأربعة من غيرنا؛ فالثلاثة هو وولده وولد ولده؛ والأربعة من غيرنا: أراد من غير عصره ومن غير ذريته، وهم «الأحدث» و«المختلس»

(٤٨) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٣٢.

(٤٩) **رسالة جامعة الجامعة**، تحقيق وتقديم: عارف تامر، دار النشر للجامعيين، بيروت ١٩٥٩، ص ١٣.

و«أخو المختلس» و«القداح». وهم المتمّون عليهم السلام».[٥٠]

وكما هو واضح من النَص، فإن ابن حيّون لم يأتِ من قريب أو بعيد بذكر إخوان الصفاء ورسائلهم. وكل ما هنالك أن محقق رسالته **المذهبة** - وهو دوماً عارف تامر - رأى من واجبه أن يبين هوية الأربعة الغامضين الذين تسميهم الرسالة بـ«الأحدث» و«المختلس» و«أخي المختلس» و«القداح»، ففتح هامشاً في أسفل الصفحة ٧٢ وقال: «هؤلاء الأربعة هم الدعاة الحُرُم الذين ورد ذكرهم برسالة «**الأصول والأحكام**»، وهم بالتحقيق واضعي (كذا!) رسائل إخوان الصفاء. فالأول هو عبدالله بن المبارك، والثاني عبدالله بن حمدان، والثالث عبدالله بن سعيد، والرابع عبدالله بن ميمون القداح».[٥١]

ولسنا معنيين هنا ببيان مدى صحة المطابقة في الهوية بين الأربعة الذين يسميهم ابن حيّون المغربي وبين الأربعة كما يسميهم عارف تامر نقلاً عن مصنف رسالة **الأصول والأحكام** والذين يحملون جميعهم - ويا للصدفة! - اسم «عبد الله». ولكن بالرجوع إلى نص رسالة **الأصول والأحكام** - نجد أنفسنا أمام شكوك والتباسات جديدة. يقول مصنِّفها وهو الداعي حاتم بن عمران بن زهرة المقتول سنة ٤٩٧هـ: «فلما انتقل محمد بن إسماعيل وتسلمها ولده المستور عبد الله بن محمد، وهو أول من ستر نفسه عن الأضداد من أهل عصره المخالفين، لأن زمانه كان زمان فترة ومحنة، وكان المتغلبون من ولد بني العباس يطلبون من يشار إليهم حسداً وبغضاً لأولياء الله تعالى، فأوجب ذلك الاستتار المعروف للأئمة وكنيت الدعاة بأسمائهم تقية عليهم ممن هم فيه، وتاهت فيهم أولي الضلال حتى قالوا إن الإمام من ولد محمد بن إسماعيل هو عبد الله بن ميمون القداح المعروف بقداح

(٥٠) **خمس رسائل إسماعيلية**، تحقيق: عارف تامر، دار الإنصاف، السلمية/ سوريا ١٩٥٦، ص ٧٢.

(٥١) المصدر السابق نفسه.

الحكمة وزيد الهداية. وزعم البعض أنه عبدالله بن سعيد بن الحسين أو عبد الله بن المبارك أو عبد الله بن حمدان، وأن هؤلاء قد اجتمعوا مع غيرهم من الدعاة وصنفوا رسائل طويلة في شتى العلوم والفنون عددها اثني وخمسون رسالة».[52]

وأول التباس تثيره رسالة **الأصول والأحكام** هذه هو تاريخ تصنيفها. فناشرها يعيده إلى أواخر القرن الخامس نظراً إلى أن مصنفها نفسه - الداعي حاتم بن عمران بن زهرة - قد مات قتلاً سنة ٤٩٧هـ، كما يؤكد عارف تامر. ولكن مختصاً معاصراً آخر بالدراسات الإسماعيلية، وهو مصطفى غالب، يفيدنا بأن مؤلف هذه الرسالة، وهي «مخطوطة سورية»، هو «الداعي السوري أبو المعالي» وهو «من دعاة القرن العاشر الهجري».[53] وبديهي أنه لفارق كبير أن تكون الرسالة قد حُررت في القرن الخامس أو القرن العاشر للهجرة. ولكن بما أن ناشرها هو الباحث الأول، لا الثاني، فلنأخذ إذاً بروايته.

هنا نأتي إلى ثاني الالتباسات. فالمنطوق النصي للرسالة شيء، وشيء آخر تماماً التأويل الذي يقترحه لها باحثنا الأستاذ عارف تامر المصمم على سمعلة إخوان الصفاء. فاستناداً إلى نص كتب - فرضاً - بعد قرن ونصف من رسالة ابن حيون **المذهبة**، يبيح ناشر رسالة **جامعة الجامعة** لنفسه أن يقيم علاقة تطابق في الهوية بين العبادلة الأربعة الذين تسميهم رسالة **الأصول والأحكام** وبين الغامضين الأربعة الذين كانت سمتهم **الرسالة المذهبة**. وبصرف النظر عن قفزة القرن ونصف القرن هذه في الزمن، فلنا أن نلاحظ أن رسالة **الأصول والأحكام** لا تسمي هي نفسها إخوان الصفاء. صحيح أنها تذكر أن العبادلة الأربعة «اجتمعوا مع غيرهم من الدعاة وصنّفوا رسائل طويلة

(٥٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٢١. وقد نقلنا النص بأخطائه النحوية.

(٥٣) د. مصطفى غالب: **في رحاب إخوان الصفاء**، المصدر السابق، ص ٤٢٦.

في شتى العلوم والفنون عددها اثنتان وخمسون رسالة»، ولكن عدا أنها لا تتبنى تسمية إخوان الصفاء، فإنها تورد الخبر لا على سبيل اليقين، بل على سبيل الظن: «زعم البعض... أن هؤلاء قد اجتمعوا... وصنّفوا...». والسؤال، كل السؤال، من هذا «البعض» الذي «زعم»؟ فلو صحّ أن رسائل إخوان الصفاء هي بالفعل، ومن الأساس، «القرآن بعد القرآن» بالنسبة إلى الإسماعيليين، ولو صح أن مصنفيها هم الأئمة المستورون، لكان يفترض بالداعي حاتم بن عمران بن زهرة، الذي وضع رسالته في **الأصول والأحكام** بعد نحو قرنين من قيام الدولة الفاطمية في مصر، أن يتكلم بلغة اليقين لا الظن، وأن يورد الخبر في معرض التثبيت لا التشكيك. والحال أن ما يفعله هو العكس تماماً: فهو لا يأتي بذكر العبادلة الأربعة إلاّ في سياق التسفيه بـ«أولي الضلال» الذين تاهوا وأتاهوا وخلطوا في الهوية بين الأئمة والدعاة. ثم إنه إذ يشير إلى زعم من يزعم بأن هؤلاء الدعاة «صنّفوا رسائل طويلة في شتى العلوم والفنون»، فإنه لا يخلع أية قدسية «قرآنية» على هذه الرسائل، ولا يسبغ عليها أية صفة دينية، ويحصرها بدنيويات «العلوم والفنون».

ما يمكن استنتاجه من رسالة **الأصول والأحكام** إذاً، هو أن رسائل إخوان الصفاء **لم تكن**، حتى نهاية القرن الخامس الهجري على الأقل، **مدرجة ضمن البرنامج المذهبي للدعاة الإسماعيليين**، ولم تكن متبناة بصفة رسمية من قبل **الأجهزة الأيديولوجية للدولة الفاطمية** التي كانت لا تزال عندئذ في عز مجدها، وسلطانها ممتداً من مصر إلى سورية واليمن، ودعاتها منبثين في الأمصار وصولاً إلى ما وراء النهر.

ومع ذلك يُستشف من رسالة حاتم بن عمران، الذي يقال لنا إنه لقي مصرعه في سنة ٤٩٧هـ، أنه في زمانه وجد من شرع بنسبة رسائل إخوان الصفاء إلى الدعاة الإسماعيليين. ولكن ليس من قبل أوساط هؤلاء الدعاة أنفسهم، بل - وكما نرجِّح - من قبل خصومهم من «أهل السنّة والجماعة». والحال أن هؤلاء الأخيرين كانوا في الوقت نفسه، ولأسباب لا يتسع المجال

هنا للخوض فيها(٥٤)، خصوصاً أشداء للفلسفة. فالتشنيع على إخوان الصفاء بتهمة التسمعل كان، على ما نقدّر، مظهراً من حملة أعم استهدفت الفلسفة بما هي كذلك، ابتداءً من القرن الخامس الهجري على وجه التحديد. فقد كان المطلوب طرد الفلسفة - الموصومة بأنها «دخيلة» - خارج الحاضرة الإسلامية، ولم يكن خير سبيل إلى ذلك من ربطها بالحركات «الباطنية»، وفي مقدمتها الإسماعيلية.(٥٥)

وإذا عدنا الآن إلى الرسالة **المذهبة** لابن حيّون المغربي بوصفها - على حد تعبير الجابري - «أقدم مصدر إسماعيلي متوفر حتى الآن يؤكد الجانب التاريخي من الرواية» التي تذكر أن «الأئمة المستورين والدعاة الأربعة هم مؤلفو رسائل إخوان الصفاء»، فلنا أن نفكك عملية التلفيق التي أخضعت لها هذه الرسالة على النحو التالي:

أ - إن ابن حيّون لم يذكر من قريب أو بعيد لا إخوان الصفاء ولا الرسائل الاثنتين والخمسين. وكل ما فعله أنه سمى «مُتمِّين» أربعة يحيط غموض كبير بأسمائهم، عنهم قال [أو قيل إنه قال] الإمام جعفر الصادق، المتوفى سنة ١٤٨هـ، إنه بهم، مع ثلاثة من آل البيت، سيكون «تمام الأمر».

ب - محقق رسالة ابن حيّون وناشرها ضمن **خمس رسائل إسماعيلية** لم يجد حرجاً في أن يفتح في أسفل الصفحة هامشاً ليؤكّد فيه أن هؤلاء الأربعة هم، مع «الأئمة المستورين الثلاثة»، «مؤلفو رسائل إخوان الصفاء»،

---

(٥٤) انظر الفصل الذي عقدناه عن «الفلسفة في المدينة الإسلامية: من المواطنة إلى المنفى» في كتابنا: **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**.

(٥٥) هذا التقليد هو عينه الذي يتابعه الجابري من خلال إصراره، لا على سمعلة إخوان الصفاء وحدهم، بل كذلك على سمعلة الفارابي وابن سينا، وحتى الرازي نفسه رغم خصومة الإسماعيليين المعلنة له.

مستنداً في هذا التوكيد إلى داعية إسماعيلي آخر، عاش ومات بعد ابن حيّون بقرن ونصف قرن، وهذا حتى من دون أن يكون مثل هذا التوكيد قد ورد بالتصريح في رسالة **الأصول والأحكام** المنسوبة إلى هذا الداعي.

ج - ما كان **هامشاً** من وضع المحقق في أسفل الصفحة ٧٢ من الرسالة **المذهبة** صار **متناً** منسوباً إلى ابن حيّون ومقحماً في صلب رسالته في المقدمة التي وضعها المحقق نفسه لرسالة **جامعة الجامعة**.

د - هذا الهامش «**الحديث جداً**»، الذي دسّ على النص «القديم جداً» صار بين يدي الجابري هو المستند التاريخي اليتيم للطعن في الرواية التوحيدية «المتقدمة» ولتبني الرواية الإسماعيلية «المتأخرة»، وللتأكيد بمنتهى الوثوق والقطع بأن «تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفاء أقدم كثيراً من التاريخ المعتمد حتى الآن بناءً على رواية أبي حيان التوحيدي»، وبأنه «يرجع إلى حوالى منتصف القرن الثالث الهجري، لا إلى الربع الأخير من القرن الرابع كما كان يعتقد إلى وقت قريب».

ولا يعسر علينا أن ندرك لِمَ أعطى الجابري مصادقته، بلا أي حذر نقدي، على الدليل الذي لفقه محقق **رسالة جامعة الجامعة**. فهو يصدر وإياه ههنا عن **هوى أيديولوجي واحد**. فهو يريد، مثله مثل عارف تامر تماماً، أن يسمعل إخوان الصفاء بأي ثمن. ولكنه إذ يتفق وإياه على هذه الغاية، يختلف معه على غائية هذه الغاية. فالباحث السوري، غير الكاتم لهواه الأيديولوجي، يريد سمعلة إخوان الصفاء في مسعى منه إلى **إخراج فلسفي**، وبالتالي عقلاني، للأيديولوجيا الإسماعيلية. أما الباحث المغربي، المُنْمي نفسه إلى المنهج الإبستمولوجي، فإن ما يرمي إليه من وراء سمعلتهم هو **الإخراج الأيديولوجي للفلسفة الإخوانية**، وبالتالي الرمي بهذه الفلسفة في سلة مهملات «الهرمسية»، المرادفة في نظره للاعقلانية.

وقد نغفر للباحث الأيديولوجي الهوى هواه، وركوبه بالتالي مركب التلفيق الذي قد يكون صادراً عن قناعة أيديولوجية صادقة. ولكننا لا

نستطيع، بالمقابل، أن نغفر للباحث الإبستمولوجي إخلاله، في مصادقته على الرواية التامرية ضداً على الرواية التوحيدية، بشرطين أساسيين من شروط القراءة الإبستمولوجية للنصوص وللروايات عن النصوص: **القراءة المخارجة بالإحالة إلى التاريخ، والقراءة المباطنة من داخل النص.**

فالجابري، الذي صدّق عارف تامر وكذّب أبا حيان التوحيدي، لم يطرح على نفسه قط السؤال التاريخي الذي كان يتعين عليه أن يطرحه: لو كانت رواية التوحيدي - وهي الأشهر بإطلاق في التاريخ الثقافي للقرن الرابع الهجري - كاذبة، فلِمَ لَمْ يكذِّبها أحد، وفي الزمن الحيّ، لا من قبل إخوان الصفاء أنفسهم وقد سماهم اسماً اسماً، وكانوا جميعاً من أعلام عصرهم، ولا من قبل خصومهم، وعلى رأسهم أبو سليمان السجستاني الذي سنرى الجابري يسلّم له مع ذلك بمصداقية تامة في النقد المضموني لرسائلهم؟.

ولو كان إخوان الصفاء كتبوا رسائلهم في الربع الأول أو الثاني من القرن الثالث، لا في الربع الأخير من القرن الرابع، فكيف لم يأتِ لها - وقد ذاعت شهرتها بين الناس - أي ذكر في **فهرست** ابن النديم - الذي وضعه في سنة ٣٧٧هـ كما أفاد في مقدمته - لا في المقالة السابعة المحتوية على «أخبار الفلاسفة... وأسماء كتبهم»، ولا على الأخص في المقالة الخامسة المحتوية على «الكلام على مذهب الإسماعيلية» وعلى «أسماء المصنفين لكتب الإسماعيلية وأسماء الكتب»؟

وبما أن حجة الغياب، كحجة الصمت، لا تقوم مقام الدليل القطعي، فإن المنهج الوحيد الذي يحتفظ بمصداقية تامة في هذا الصدد هو منهج **القراءة الداخلية**. والحال أن أي قراءة من هذا القبيل، مهما كانت سريعة أو سطحية، لا تدع مجالاً في استحالة أن يكون إخوان الصفاء قد كتبوا رسائلهم قبل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وهذه بعض قرائن:

أ - **شواهدهم الشعرية**: فقد استشهدوا بأشعار لابن الرومي والمتنبي. والأول من شعراء النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (ت٢٨٣هـ)،

والثاني من شعراء النصف الأول من القرن الرابع الهجري (ت٣٥٤هـ). واستشهدوا بأشعار فارسية موزونة على العروض الخليلي، والدارسون المختصون يفيدوننا أن هذا الضرب من الشعر لم يرَ النور قبل القرن الرابع الهجري.(٥٦)

ب - **ذكرهم للسامانيين**: والسامانيون لم يقم لهم مُلك قبل العقد السابع من القرن الثالث الهجري، وقد دام من ٢٦١ إلى ٣٨٩هـ.

ج - **ذكرهم لأبي معشر جعفر بن محمد المنجم**: كبير فلكيي منتصف القرن الثالث الهجري، وقد كانت وفاته سنة ٢٧٢هـ على ما يذكر ابن النديم. ودلالة هذا الشاهد ليست كرونولوجية خالصة، بل «أيديولوجية» أيضاً إن جاز التعبير. فقد جاء ذكره في آخر رسائلهم في معرض الإشادة بالمأمون وعلم النجوم معاً. وهذا ما يناقض الرواية الإسماعيلية المتأخرة القائلة على لسان الداعي شرف الدين جعفر، مصنف الرسالة **الموقظة**، أن الإمام أحمد ما «أظهر رسائل إخوان الصفاء... وهو في كهف التقية مستتر» إلاّ حين «همّ المتسمّى بالمأمون أن يرد الأمة إلى دين القول بالنجوم... فرجع اللعين عما همّ به من ذلك».(٥٧)

د - **ذكرهم الأشاعرة**: والأشعري نفسه صاغ مذهبه في مطلع القرن الرابع، وكانت وفاته سنة ٣٢١هـ. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

هـ - **استشهادهم بالفارابي**: والفارابي فيلسوف النصف الأول من القرن الرابع الهجري بلا منازع، وقد كانت وفاته سنة ٣٣٩هـ. والنص المستشهد به مقتبس من الفصل الثامن والعشرين من كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**:

---

(٥٦) د. إحسان ذنون التامري: **الحياة العلمية زمن السامانيين**، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١، ص ٩١.

(٥٧) نقلاً عن عارف تامر في: **حقيقة إخوان الصفاء**، ص ١٨، وفي مقدمة **رسالة جامعة الجامعة**، ص ١٢.

«القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة». فالإخوان يحدّدون اثنتي عشرة خصلة لواضع الشريعة تماماً كما حدّد الفارابي اثنتي عشرة خصلة «للرئيس الأول للمدينة الفاضلة». ومن دون أن يسمّوا الفارابي، فإنهم يقتبسون معانيه وألفاظه بصورة شبه حرفية.[58]

و - **شرحهم كتاب «البرهان»**: فقد أفردوا رسالة بتمامها، هي الرابعة عشرة من رسائلهم، لشرح كتاب **البرهان** (= انولطيقا الثانية). والحال أن كتاب أرسطو هذا «لم يترجم إلى العربية إلاّ في عصر الفارابي» كما يحلو للجابري نفسه أن يؤكد مراراً وتكراراً.[59] وفضلاً عن هذه الدلالة الكرونولوجية، فإن الحفاوة البالغة من قبل إخوان الصفاء في رسالتهم الرابعة

(٥٨) لن نثقل على القارئ بمقارنة تامة بين نص الفارابي ونص إخوان الصفاء. حسبنا أن نقارن بين الخصال الأربع الأولى في كلا النصين. يقول الفارابي: «لا يمكن أن تصير هذه الحال [=رئاسة المدينة الفاضلة] إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة قد فطر عليها: ١ - أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى همّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة؛ ٢ - ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه؛ ٣ - ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه؛ ٤ - ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل» (**آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له د. ألبير نادر، دار المشرق، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٦، ص١٢٧). ويقول إخوان الصفاء: «اعلم يا أخي أنه من تمام فضيلة واضع الشريعة أن تكون فيه اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها، إحداها أن يكون تام الأعضاء، قوية قوائمه على الأعمال التي من شأنها أن تكون بها ومنها، ومتى همّ أن يقضي عملاً أتى عليه بسهولة؛ والثاني أن يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصد القائل على حسب الأمر في نفسه؛ والثالث أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره، وبالجملة لا يكاد ينسى شيئاً منها؛ والرابع أن يكون فطناً ذكياً ذا رأي يكفيه لتبيّن أدنى دليل، حتى إذا رأى على شيء أدنى الدليل فُطِن له على الجهة التي يدل عليها الدليل» (الرسائل، ج ٤، ص ١٢٩).

(٥٩) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٤١ و٢٤١ و٢٥٦.

عشرة بكتاب **البرهان** - الذي يرفع الجابري الموقف منه إلى مستوى المعيار الإبستمولوجي الذي يفصل النظام المعرفي البرهاني عما غيره وعما دونه من أنظمة المعرفة - تنهض دليلاً إضافياً على أنهم ما كانوا مكرّسي «الاتجاه الباطني الغنوصي اللاعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية» وسفراء «العقل المستقيل» في هذه الثقافة «ضداً على سلطة العقل الكوني» كما يتمثل في منطقيات أرسطو، ولا سيّما منها كتاب **البرهان**. فبعكس ما تفترض الصورة «الظلامية» التي يرسمها الجابري لفكرهم، فقد كان أشد انتصارهم، بين سائر كتب أرسطو في المنطق، لكتاب **البرهان**، قائلين عنه: «وقد عمل أرسطاطاليس ثلاثة كتب أخرى [=**المقولات والعبارة والقياس**] وجعلها مقدمات لكتاب **البرهان**. . . . وإنما جعل عنايته أكثرها بكتاب **البرهان** لأن البرهان ميزان الحكماء يعرفون به الصدق من الكذب في الأقوال، والصواب من الخطأ في الآراء، والحق من الباطل في الاعتقادات، والخير من الشر في الأفعال، كما يعرف جمهور الناس بالموازين والمكاييل والأذرع تقدير الأشياء الموزونة والمكيلة والمذروعة إذا اختلفوا في حَزْرها وتخمينها؛ فهكذا العلماء العارفون بصناعة البرهان يعرفون بها حقائق الأشياء إذا اختلف فيها حَزْرُ العقول وتخمين الرأي، كما يعرف الشعراء العروضيون استواء القوافي وانزحافها، إذا اختُلف فيه، بصناعة العروض الذي هو ميزان الشعر».[60]

(٦٠) **الرسائل**، ج ١، ص ٢٦٨-٢٦٩. ومن المفيد هنا، ودوماً من منظور كرونولوجي، أن نلاحظ أنه تتردد في هذا النص الإخواني أصداء قوية من الفارابي، ولا سيما في كتابه **إحصاء العلوم**. والحق أنه قد آن الأوان هنا لنسجل على أنفسنا اعترافاً من باب النقد الذاتي. ففي كتابنا **«مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»**، الصادرة طبعته الأولى سنة ١٩٩٣، كنا أعطينا الأسبقية الزمنية لإخوان الصفاء على الفارابي في مصادقة لانقدية من جانبنا على الكرونولوجيا التي يقترحها الجابري لتأليف رسائل إخوان الصفاء. وكما كان ابن رشد يقول عن ابن باجة: «فقد غلطنا الرجل». ومذّاك تعلمنا الدرس: فليس لنا أن نسايره في أي خطوة ما لم نراجع، في كل مرة، مواقع أقدامنا.

ز - **الطابع الموسوعي لرسائل إخوان الصفاء**: فبدون الدخول في تحاليل وتفاصيل لا يتّسع لها المجال هنا، فسنلاحظ أن البعد الموسوعي لرسائلهم - مقترناً باستقرار معجمهم الفلسفي وبنقاء عربيته وبُعده عن لُكنة الترجمة - ينهض قرينة إضافية على أن تاريخ تصنيفهم لها لا بد أن يعود إلى الثلث الأخير من القرن الرابع، لا إلى الثلث الأول من القرن الثالث يوم كانت حركة الترجمة التي أطلقها المأمون لا تزال في بدايتها، ويوم كانت لغة الفلسفة لا تزال متلعثمة، ويوم لم تكن منظومة «العلوم والفنون»، المنقولة والمؤلَّفة، قد تطورت بما فيه الكفاية وراجت في الحقل التداولي للثقافة العربية الإسلامية ليعاد بناؤها، على نحو ما فعل إخوان الصفاء، في موسوعة.

وقبل أن نختم هذه الفقرة عن تاريخ التأليف، لا بد من إبداء ملاحظة أخيرة: فالقرائن الكرونولوجية السبع التي تقدم بيانها لا تستغرق بطبيعة الحال كل البرنامج المطلوب من قراءة داخلية لنص الرسائل. وسوف نتابع هذه المهمة عندما سننتقل إلى قراءة مضمونية تطال، فيما تطال، نظريات المعرفة والفيض والإمامة عند إخوان الصفاء ومواقفهم الأيديولوجية ورؤياهم الطوباوية.

الغرض من تأليف الرسائل

طبقاً للرواية الإسماعيلية، بتأويلها الجابريّ، فإن الإمام المستور أحمد لم يأخذ المبادرة إلى تأليف رسائل إخوان الصفاء إلاّ ليفسد خطة المأمون في تبديل «شريعة جده» بزخرفتها بـ«الفلسفة وعلوم اليونانيين». وبالمقابل، وطبقاً للرواية التوحيدية، فإن إخوان الصفاء لم يأخذوا بدورهم المبادرة إلى تأليف رسائلهم إلاّ بهدف «غسل الشريعة وتطهيرها بالفلسفة» بعد أن «دُنِّست بالجهالات واختلطت بالضلالات». وواضح أن كلاً من الروايتين تنقض الأخرى نقضاً مباشراً عنيفاً. فلئن يكن المشروع الإمامي الإسماعيلي قد

استهدف إصلاح الفساد الذي لحق بالشريعة من جراء إدخال الفلسفة عليها، فإن المشروع الإخواني قد استهدف على العكس إصلاح الفساد الطارىء على الشريعة بإدخال الفلسفة عليها كعامل مطهِّر ومرمِّم.

ونحن نستطيع المضي إلى أبعد من ذلك. فلو إن إخوان الصفاء عاشوا بالفعل في عصر الإمام المستور أحمد، المتطابق مع عصر المأمون، لكان يفترض برأس حربة المشروع الإمامي لإصلاح فساد الشريعة أن يستهدف زيغ إخوان الصفاء بقدر استهدافه زيغ المأمون. فما دامت قاعدة انطلاقهم النظرية تتلخص بالقول بأنه «متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»، فهذا معناه أنهم **يصدرون عن نفس «الاستراتيجية الثقافية» التي صدر عنها المأمون**، والتي استهدفت - بحسب الرواية الإسماعيلية - «إزاغة المسلمين عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة».

ولكننا لسنا هنا معنيين ببيان تناقض الرواية الإسماعيلية بحد ذاتها بقدر ما نحن معنيون ببيان مدى اعتماد الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية على **المغالطة الأيديولوجية** في بناء أطروحاتها «الغيتوية» التي تريد أن تؤسس ما بين «المغرب» و«المشرق» **مسافة فاصلة** لا تقل بعداً عن تلك التي تفصل «العقل» عن «اللاعقل».

والتصميم المسبق على ركوب مركب المغالطة الأيديولوجية لإدارة حرب وهمية بين الاستراتيجيتين الثقافيتين، المأمونية «المغربية» والإخوانية «المشرقية»، هو ما يمكن أن يفسر **ازدواجية** موقف الجابري من النص المطول لصاحب ليالي **«الإمتاع والمؤانسة»** عن إخوان الصفاء. فالجابري، إذ يطعن في الشق الأول من الرواية التوحيدية عن هوية مؤلفي الرسائل وعن تاريخ التأليف يتبنى، بلا أي حذر نقدي دوماً، شقها الثاني المتعلق بالانتقادات التي وجهها أبو سليمان السجستاني، الزعيم المزعوم للمدرسة البغدادية «المغربية»، إلى المضمون «المشرقي» لرسائل إخوان الصفاء. هكذا يقول الجابري: «يذكر أبو حيان التوحيدي أنه عرض على أبي سليمان

المنطقي السجستاني بعض رسائل إخوان الصفاء ليطالعها ويبدي رأيه فيها، وبعد أيام ردها إليه وقال: إنهم، أي إخوان الصفاء، «تعبوا وما أغنوا. **ظنوا ما لايكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة (...) في الشريعة وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة، وهذا مرام دونه حَدَد.** وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدّ أنياباً وأحضر أسباباً، فلم يتم لهم ما أرادوه ولا بلغوا منه ما أمّلوه».[٦١]

ما مأخذ أبي سليمان المنطقي على إخوان الصفاء؟ إنه عين مأخذ الإمام المستور - إذا صدقنا الرواية الإسماعيلية - على «زيغ» المأمون: **الدمج بين الشريعة والفلسفة**. ولكن بدلاً من أن يستدلّ الجابري من وحدة المأخذ هذه على كون إخوان الصفاء يصدرون عن نفس «الاستراتيجية الثقافية» التي صدر - أو يقال لنا - أن المأمون صدر عنها، فإنه يستنتج على العكس أن مسعاهم إلى الدمج بين الشريعة والفلسفة ينهض دليلاً على كونهم يصدرون عن استراتيجية عرفانية «مشرقية» مضادة لاستراتيجية المأمون البرهانية «المغربية». وعلى هذا النحو يعود الجابري مرة أخرى إلى انتهاج تكتيك الوزن بوزنين والكيل بمكيالين. فالاستعانة من جانب المأمون بـ«الفلسفة

---

(٦١) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٠. وهنا يفتح الجابري قوسين ليقول: («ربما يشير إلى الفلسفة الهرمسية»). وهذا التلميح يخفي تزييفاً متعمداً. فالجابري لم يختصر نص التوحيدي ولم يحذف منه العبارة المستعاض عنها بثلاث نقاط (...) إلا بسائق التصميم المسبق على دمغ فلسفة إخوان الصفاء بـ«الهرمسية». والواقع أننا لو استحضرنا المحذوف وأعدنا بناء النص بتمامه لما وقعنا على أي تلميح في كلام السجستاني إلى هرمسية أو إلى غنوص من طبيعة «مشرقية». فالفلسفة التي أراد الإخوان ضمها إلى الشريعة إنما هي الفلسفة بمعناها العادي والمعجمي. يقول النص: «ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع. ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة - التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة وأن يضموا الشريعة للفلسفة».

وعلوم اليونانيين» دليل على كون مشروعه الثقافي قد استهدف محاربة الغنوص. ولكن استعانة إخوان الصفاء بـ«الفلسفة وعلوم اليونانيين» إياها دليل على التوجه المضاد لمشروعهم في الترويج للغنوص. فدمج الدين بالفلسفة هو، بالنسبة إلى المأمون المعمَّد «مغربياً»، عنوان على تحالف «البيان» و«البرهان». ولكن دمج الفلسفة بالدين، بالنسبة إلى إخوان الصفاء المعمَّدين «مشرقيين»، هو عنوان على تحالف «البيان» و«العرفان». وهكذا تغدو **نقطة التوافق** بين المأمون وإخوان الصفاء، بقدرة قادر، **نقطة تخالف**؛ فيدانون بالتهرمس والتسمعل. وبقدرة قادر أيضاً يحتل أبو سليمان السجستاني موقعه المشاد به في قيادة معسكر البرهان رغم أنه لا يفعل أكثر من أن يكرر موقف الإمام المزعوم لمعسكر العرفان - أحمد بن محمد بن إسماعيل - في رفض دمج الفلسفة بالدين.

بيد أن **رقصة المتناقضات** لا تقف عند هذا الحد. فقد كان كل علمنا أن استراتيجية المأمون الثقافية سعت إلى المحالفة بين «البيان» و«البرهان» عن طريق توظيف الفلسفة اليونانية في خدمة «المعقول الديني» العربي. ولكن ها هو أبو سليمان السجستاني يُعمّد مؤسساً أو مطوراً لاستراتيجية ثقافية أكثر تقدماً، قائمة لا على المسعى إلى «تأسيس البيان على البرهان»، بل على العكس على المسعى إلى «الفصل بين البيان والبرهان». ذلك أن الهدف الاستراتيجي الذي وضعه أبو سليمان نصب عينيه، بعد أن «انتهت إليه رئاسة مدرسة بغداد المنطقية في عصره»، هو «نسف الاستراتيجية التي تؤسس الأيديولوجيا الإسماعيلية، استراتيجية الجمع بين الفلسفة والدين». وعلى هذا النحو، ورغم وفاء المدرسة السجستانية «لاستراتيجية المأمون الثقافية الرامية إلى نصرة البيان بالبرهان»، فقد سجل أبو سليمان، في «تعليقه على رسائل إخوان الصفاء وهجومه المكشوف على الإسماعيلية»، «لحظة جديدة تماماً في تطور العلاقة بين البيان والبرهان». فأبو سليمان، بدعوته إلى «فصل الدين عن الفلسفة والفلسفة عن الدين»، بدل الجمع بينهما، قد دشّن «خطاباً

فلسفياً جديداً تماماً يتحرك ضمن استراتيجية جديدة ومستقبلية».(٦٢)

السؤال الذي يطرح نفسه ههنا: هل هذه الإشكالية الجديدة التي يصطنعها الجابري إشكالية مطابقة؟ وهل انعكس المجرى التاريخي للأشياء في عصر السجستاني بالمقارنة مع عصر المأمون إلى درجة انقلب معها المسعى إلى الجمع بين الفلسفة والشريعة من عنوان لتحالف «البيان» و«البرهان» إلى عنوان لتحالف «البيان» و«العرفان»؟ وهل السجستاني هو فعلاً من نفّذ هذا الانقلاب الأيديولوجي - الإبستمولوجي، وتقدّم بإشكالية العلاقة بين الفلسفة والشريعة إلى موقع برهاني أكثر تقدماً وأكثر «تعلمناً» بتحويله اتجاهها من «الجمع» إلى «الفصل»؟ وهل إخوان الصفاء هم من ارتدوا بهذه الإشكالية عينها إلى موقع أكثر تخلفاً وأوثق ارتباطاً بـ«الاستراتيجية التي تؤسس الأيديولوجيا الإسماعيلية، استراتيجية الجمع بين الفلسفة والدين»؟

جواباً عن هذه الأسئلة كلها، لنحتكم إلى النصوص؛ وقبل كل شيء إلى نص المساجلة كما أورده أبو حيان التوحيدي في الليلة السابعة عشرة من ليالي **الإمتاع والمؤانسة**.

وبالإحالة إلى هذا النص تحديداً، فإننا لا نماري في أن مدار المساجلة هو حول الجمع أو الفصل بين الفلسفة والشريعة. كما لا نماري في أن إخوان الصفاء، ممثلين بالمقدسي، انتصروا لمبدأ الجمع انتصار السجستاني لمبدأ الفصل. ولكن الإخوان - وهنا يبدأ خلافنا الجذري مع القراءة الجابرية

(٦٢) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٢. ولنلاحظ هنا أنه لئن تقصد الجابري أن يصف هذه الاستراتيجية السجستانية المزعومة بأنها «مستقبلية»، فلأنه وضع في حسابه سلفاً وراثة ابن رشد المفترضة لهذه الاستراتيجية عينها وتطويره إياها إلى استراتيجية «علمانية» تكرس تكريساً نهائياً الفصل بين الفلسفة والشريعة. وهذا بالطبع طبقاً للقراءة الجابرية لإنجازات «المدرسة المغربية البرهانية»، وهي القراءة التي لا تتردد في أن تلوي أعناق النصوص إلى حد تتأوّل معه **الاتصال** بين الشريعة والحكمة، الذي سعى ابن رشد إلى التأسيس النظري له في كتابه **فصل المقال**، على أنه **انفصال**.

- انتصروا لمبدأ الجمع من موقع **تأمير الفلسفة** -، **على حين انتصر السجستاني لمبدأ الفصل من موقع تسييد الشريعة**. وبعبارة أخرى، لقد **كان الإخوان في جمعهم أقرب موقعاً إلى البرهان منهم إلى البيان، بينما كان السجستاني في فصله أقرب موقعاً إلى البيان منه إلى البرهان**. وما دام الجابري نفسه قد قارن المساجلة بين السجستاني وإخوان الصفاء بالمناظرة التي كانت دارت في مجلس الوزير ابن الفرات بين النحوي السيرافي والمنطقي أبي متّى يونس، فلنقل إن السجستاني كان متابعاً في المساجلة الجديدة للسيرافي «البياني»، بينما كان إخوان الصفاء متابعين لأبي متّى «البرهاني». وليس من قبيل الصدفة أن يكون المقدسي، الناطق بلسان إخوان الصفاء، قد تحاشى الرد في بادىء الأمر على ما نقله إليه أبو حيان التوحيدي من اعتراضات السجستاني، وأنه لم ينبرِ للرد إلا بعد أن «هيّجه» الحريري، غلام ابن طرارة، في سوق الورّاقين. فضمن **الإطار المرجعي**، الأيديولوجي والإبستمولوجي معاً، للحضارة العربية الإسلامية التي كانت نموذجاً مكتملاً لحضارة متمركزة حول نص مقدس، كان سهلاً على السجستاني أن يأخذ علناً بناصر الشريعة بقدر ما كان صعباً على المقدسي أن يأخذ، وبالدرجة نفسها من العلنية، بناصر الفلسفة. ولئن بدا السجستاني وكأنه الذي انتصر في نهاية المساجلة، تماماً على نحو ما كان انتصر السيرافي في المناظرة مع أبي متّى يونس، فما ذلك فقط لتحيّز الراوي الذي هو في الحالين معاً أبو حيان التوحيدي، بل كذلك لأن السجستاني اضطلع في المساجلة بدور **الفقيه الأصولي واللاهوتي** بينما وجد المقدسي نفسه مأسوراً في دور **الفيلسوف**. وعندما يتواجه لاهوتي وفيلسوف في إطار ثقافة **دينية الإبستميه** كالثقافة العربية الإسلامية، فلا غرو أن تكون الغلبة للأول على الثاني، وبقدر كبير من السهولة.

وأما أن السجستاني تكلم وساجَلَ كفقيه أصولي، فإن ما ساقه أبو حيان على لسانه لا يدع مجالاً للشك. فقد كانت نقطة انطلاق السجستاني في

التشنيع على مشروع إخوان الصفاء للجمع بين الشريعة والفلسفة أن الأولى «مأخوذة عن الله - عز وجلّ - بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي»، بينما الثانية «موضوعة بالرأي». فكيف «يسوغ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة»؟ فالشريعة **حكمة إلهية خالدة**، بينما الفلسفة **حكمة بشرية فانية**. «فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟».(٦٣)

وحتى كفقيه، فإن السجستاني لم يصدر عن نزعة اجتهادية، بل عن نزعة سلفية تلتزم التزاماً صارماً بمنهج «القياس على مثال سبق» ولا تقرّ بالمشروعة لأي فرع جديد ما لم يكن قابلاً للتنزيل على أصل قديم. فأحد الاعتبارات الرئيسية التي حملت السجستاني على التنديد بالمبادرة الإخوانية للجمع بين الفلسفة والشريعة كونها تعادل «بدعة»: إذ لا سابق لها لا في الشريعة، ولا عند صاحب الشريعة، ولا عند السلف الأول، ولا حتى عند المعاصرين من المتفقهين في الشريعة على اختلاف منازعهم في التفقه. فلو كانت دعوة الإخوان إلى اعتماد الفلسفة والعلوم المضارعة لها «جائزة وممكنة لكان الله نبّه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوّم شريعته بها، ويكملها باستعمالها... أو يحض المتفلسفين على إيضاحها بها... ولم يفعل ذلك، ولا وَكَله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه. بل نهى عن الخوض في هذه

(٦٣) كان القديس بولس، المؤسس الثاني للمسيحية، قد عارض هو الآخر الفلسفة اليونانية الوثنية بوصفها حكمة بشرية زائلة بالحكمة الإلهية النازلة، مؤكداً على أن الحكمتين لا يجمع بينهما سوى الاشتراك في الاسم من دون أن تكون «حكمة هذا العالم» وحكمة «أمراء هذا العالم المكتوب عليهم الدثور» قابلة لأن توضع، موضع المقارنة، وكم بالأحرى على قدم المساواة، مع «حكمة الله» الموجودة قبل خلق العالم والباقية من بعد اندثاره (انظر كتابنا: **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨، ص ٣١).

الأشياء وكرّه إلى الناس ذكرها وتوعدهم عليها... وقد اختلفت الأمة ضروباً من الاختلاف في الأصول والفروع وتنازعوا فيها فنوناً من التنازع في الواضح والمشكل من الأحكام، والحلال والحرام، والتفسير والتأويل... فما فزعوا في شيء من ذلك إلى منجّم ولا طبيب ولا منطقي ولا مهندس... لأن الله تعالى تمّم الدين بنبيه (ص) ولم يحوجه بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأي».(٦٤)

وثمة سبب أساسي ثانٍ لتنديد السجستاني بالمبادرة الإخوانية: فقد دعوا إلى الجمع بين الفلسفة والشريعة، والجمع لا يجوز إلا بين متعادلين. والحال أن الشريعة أعلى نصاباً من الفلسفة، والفلسفة أدنى مرتبة من الشريعة. و«النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي؛ وعلى الفيلسوف أن يتّبع النبي، وليس على النبي أن يتّبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث، والفيلسوف مبعوث إليه».

أضف إلى ذلك أن درجة كل من الشريعة والفلسفة من اليقين ليست متماثلة. فـ«الشريعة إلهية، والفلسفة بشرية» و«تلك بالوحي، وهذه بالعقل»، و«تلك موثوق بها ومطمأن إليها، وهذه مشكوك فيها مُضْطَرب عليها». وحتى على فرض أن الفلسفة تمثّل نوعاً من الكمال، فهو «كمال بشري، والدين كمال إلهي. والكمال الإلهي غني عن الكمال البشري، والكمال البشري فقير إلى الكمال الإلهي». ولذا، لا سبيل إلى المقارنة بين فلسفة اليونان ونبوة العرب. فاليونان لم يتفلسفوا إلاّ لأنهم لم يكن لهم «نبي يعرف، ولا رسول من قبل الله صادق». ولو كان لهم نبي أو رسول لكانوا استغنوا بهما عن الفلسفة استغناء أمة الإسلام: إذ «لم نجد في هذه الأمة من يفزع إلى أصحاب الفلسفة في شيء من دينها»؛ و«كذلك أمة عيسى عليه

(٦٤) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢، ص ٨-٩.

السلام وهي النصارى؛ وكذلك المجوس».[٦٥]

إن جميع هذه الشواهد لا تدع مجالاً للشك في أن السجستاني لم يفصل بين الشريعة والفلسفة لا فصلاً إجرائياً ولا فصلاً «علمانياً» - كما يقوّله الجابري - بل فصل بينهما فصلاً قِيَمياً تراتبياً، فأعلى من مقام الأولى وحطّ من منزلة الثانية، وغلا في موقفه الإعلائي - الإزرائي هذا إلى درجة أن الوزير ابن العارض نفسه لم يتمالك أن يقول: «ما عجبي من جميع هذا الكلام إلا من أبي سليمان في هذا الاستحقار والتغضّب، والاحتشاد والتعصب؛ وهو رجل يعرف بالمنطقي، وهو من غلمان يحيى بن عدي النصراني، ويقرأ عليه كتب يونان، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان». بل إن التوحيدي نفسه، على تحيّزه لشيخه أبي سليمان، لا يملك في ختام روايته للمساجلة إلاّ أن يلاحظ أن السجستاني قد وقع في ضرب من **التناقض الذاتي** لأنه: «قد أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حثّ على انتحالهما معاً، وهذا شبيه بالمناقضة».[٦٦]

ولذلك، وعندما يقول الجابري إن: «تعليق أبي سليمان السجستاني المنطقي على رسائل إخوان الصفاء وهجومه المكشوف على الإسماعيلية يسجل عنف الاصطدام الذي عرفه عصره ما بين **البرهان والعرفان**»،[٦٧] فإننا لا نملك إلاّ أن نلاحظ بدورنا أن الحقيقة تُعكس هنا إلى حد التزوير. فعلاوة على أن السجستاني لم يهاجم الإسماعيلية لا «هجوماً مكشوفاً» ولا هجوماً مستوراً، ولم يأت بذكرهم لا من قريب ولا من بعيد، فإن تعصبه للشريعة وتعصبه على الفلسفة يأتي تسجيلاً لـ«عنف الاصطدام» لا بين **البرهان والعرفان** بعبارة الجابري، بل بين **البرهان والبيان**. فلئن يكن السجستاني قد

(٦٥) المصدر السابق نفسه، ص ٧-٢١.

(٦٦) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣.

(٦٧) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٢.

وقف على رأس أحد في مساجلته مع إخوان الصفاء، فليس على رأس البرهانيين «المغربيين» - كما يؤكد الجابري[٦٨] - بل على رأس البيانيين «المشرقيين». فمن موقع بياني ناجز شنّ هجومه على إخوان الصفاء، مستهدفاً فيهم لا العرفانيين - وكم بالأولى «الإسماعيليين» - بل البرهانيين حصراً، وهذا بقدر ما سعوا في رسائلهم إلى تعضيد الشريعة بالفلسفة، أي - باستعارة عبارة الجابري - إعادة تأسيس البيان على البرهان.

وبالفعل، لئن يكن السجستاني أنكر جواز الجمع بين الشريعة والفلسفة من موقع **الاستصغار** لشأن الفلسفة، فإن إخوان الصفاء، ممثلين بالمقدسي، قد أكّدوا على ضرورته من موقع **الاستكبار** لشأنها. وبدلاً من أن يؤسسوا الفلسفة في **علاقة ذيلية** مع الشريعة، صنيع السجستاني، فقد أسسوها في **علاقة طليعية**. والواقع أن منافحتهم عن كرامة الفلسفة هي الأجرأ في نوعها في إطار ثقافة دينية الإبستميه كالثقافة العربية الإسلامية. فالمقدسي لم يؤكد على السؤدد الذاتي للفلسفة فحسب، بل تجاسر حتى على تقديمها على الشريعة، أولاً لأن وظيفتها أشرف، وثانياً لأن طريقتها أيقن، وثالثاً لأن الجمهور الذي تتوجه إليه بخطابها أفقه.

فمن حيث **الوظيفة** أولاً: فـ«الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء؛ والأنبياء يطبّون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابهم حتى لا يعتريهم مرض أصلاً».

ومن حيث **الطريقة** ثانياً: فالشريعة «تقليدية» بينما الفلسفة «برهانية»، و«تلك مظنونة، وهذه مستيقنة»، و«تلك دهرية، وهذه زمانية».

ومن حيث الجمهور ثالثاً: فـ«الشريعة عامة والفلسفة خاصة، والعامة قوامها بالخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة، وهما متطابقتان إحداهما

(٦٨) المصدر السابق نفسه، ص ٢٦٣.

على الأخرى، لأنها كالظهارة التي لا بد لها من البطانة، وكالبطانة التي لا بد لها من الظهارة»[٦٩].

وهذا العكس للعلاقة بين الشريعة والفلسفة باتجاه تقديم الثانية على الأولى هو ما أنكره السجستاني على إخوان الصفاء، لأنهم وإن قالوا في **ظاهر كلامهم** بالتسوية بين الشريعة والفلسفة وزعموا أن «لا فرق بين قول القائل: قال النبي وقال الحكيم»، إلاّ أنهم في **باطن معتقدهم** يقدمون الفلسفة على النبوة، لأن الفلسفة عندهم «أصل علم العالم»، و«النبوة فرع من فروع الفلسفة»، و«النبي محتاج إلى تتميم ما يأتي من جهة الحكيم، والحكيم غني عنه»[٧٠].

ومن هنا، فإن المهمة التي يأخذها السجستاني على عاتقه هي إعادة عكس هذه العلاقة المعكوسة، وإعاد التوكيد على أن الفلسفة، حتى وإن كانت حقاً، فـ«ليست من الشريعة في شيء» لأن «صاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه؛ وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه؛ والأول مكفيّ، والثاني كادح؛ وهذا يقول: أُمِرْت وعُلِّمت وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي، وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت؛ وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه، وهذا يقول: معي نور العقل أهتدي به؛ وهذا يقول: قال الله تعالى وقال المَلَك، وهذا يقول: قال أفلاطون وأرسطو؛ ويسمع من هذا ظاهرُ تنزيلٍ، وسائغ تأويل، وتحقيقُ سُنّة، واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولى والصورة والطبيعة والأسطقس والذاتي والعرضي والأيسي والليسي، وما شاكل هذا مما لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي»[٧١].

(٦٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢د ص ١١-١٢.
(٧٠) المصدر السابق نفسه، ص ٢٠-٢١.
(٧١) المصدر السابق نفسه، ص ١٨.

وقد يكون في كلام السجستاني هذا خير تعريف لكل من البيان والبرهان كنظامين معرفيين: **فالبيان نور من الله، والبرهان نور من العقل**. ومن دون أن ينكر السجستاني أن نظامي المعرفة هذين قابلان لأن يتلاقيا ليكون منهما «نور على نور» كما سيقول الغزالي، فإنه في محصلة الحساب أنزع إلى الانتصار للبيان منه للبرهان لأن «الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية» بينما «الديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة». و«لهذا لزم كل من أدرك بعقله شيئاً أن يتمم نقصه بما يجده عند من أدرك ما أدرك بوحي من ربه»[٧٢].

لنأتِ أخيراً، قبل أن نطوي صفحة مساجلة السجستاني ضد إخوان الصفاء إلى السؤال الحاسم: هل كان إخوان الصفاء إسماعيليين أو دعاة مروّجين للأيديولوجيا الإسماعيلية كما يؤكد الجابري بمنتهى الوثوق وبمنتهى الطمأنينة إلى المصادر الإسماعيلية المتأخرة؟.

لنلاحظ، بادئ ذي بدء، أنه لو صحّ ذلك، ولو بعض الصحة، لما كان السجستاني فوّت على نفسه فرصة ضبطهم في «الجرم المشهود» وهو يوجّه إليهم انتقاداته اللاذعة. والجابري نفسه نصّب السجستاني محامي دفاع عما أسماه بـ«الأيديولوجيا السنية للدولة العباسية»[٧٣] والحال أنه في الزمن الذي دارت فيه المساجلة في نحو العام ٣٧٥هـ كانت الإسماعيلية قد تحولت إلى خطر أيديولوجي وسياسي داهم بالنسبة إلى الخلافة العباسية مع قيام الدولة الفاطمية في مصر ابتداءً من العام ٣٦٩هـ. والحال أيضاً أن السجستاني قد صمت صمتاً تاماً عن أي تلوين إسماعيلي محتمل لمؤلفي الرسائل[٧٤].

(٧٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٩ - ٢٢.
(٧٣) انظر نقدنا لمفهوم «الأيديولوجيا السنية للدولة العباسية» هذا في: **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٢، ص ٦١-٦٣.
(٧٤) كنا رأينا أن حديث الجابري عن «هجوم السجستاني المكشوف على الإسماعيلية» هو من باب التلفيق المحض.

وكذلك صمت راوية المساجلة، أي أبو حيان التوحيدي، مع أن ميوله السنية ما كانت لتدعه يصمت.(٧٥) ولكن بما أن **حجة الصمت** لا تشكّل في أحسن الأحوال سوى **قرينة**، من دون أن ترقى إلى مستوى **الدليل**، فلنصرف النظر عنها إلى النصوص، فهي - وليس أي شيء سواها - «فيصل التفرقة» بين ما هو حق وما هو غير حق. والحال أن **التحليل المضموني** لرسائل إخوان الصفاء لا يدع مجالاً لأي شك: فليس لشبهة الإسماعيلية من مدخل إليهم. وهذا ما سنحاول إثباته في الصفحات التالية.

نوافي التسمعل

كما وجدنا نص الرسائل يدل على أن تاريخ تأليفها لا يمكن أن يعود إلى ما قبل الربع الرابع من القرن الرابع، كذلك فإن تحليل مضمونها يشف عن أن مؤلفيها لا يمكن أن يكونوا من الإسماعيليين، لا أئمة ولا دعاة.

أ - التسوية بين الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين

فالنظرية الشيعية في الخلافة - بما فيها بطبيعة الحال، النظرية الإسماعيلية - تقوم على المعارضة، لا على التسوية، بين الخلفاء والأئمة، ولصالح الأواخر بطبيعة الحال أيضاً. ولكن الإخوان، بدلاً من أن يزجوا بأنفسهم في دوامة هذا الصراع، التاريخي والأيديولوجي معاً، ما بين أنصار الخلافة السنيين وأنصار الإمامة الشيعيين، يؤثرون أن يتعالوا بأنفسهم فوقه، واضعين نصب أعينهم الجمع، لا الفرق، بين فرق الأمة. ولا يتّسع المجال هنا لحصر جميع المواضع التي يجهر فيها الإخوان بنزعتهم التسووية هذه. حسبنا أن نشير إلى أن صيغة التسوية هذه بين الخلفاء الراشدين والأئمة

(٧٥) انظر تنديد التوحيدي على لسان الحريري - الخصم الآخر لإخوان الصفاء - بأبي زيد البلخي لأنه «أظهر مذهب الزيدية»، وبأبي تمام النيسابوري لأنه «خدم الطائفة المعروفة بالشيعية» [ولعله الأصح أن نقرأ «بالسبعية»] [**الإمتاع والمؤانسة**، ج٢، ص١٥].

المهديين قد وردت في **الرسالة الجامعة** وحدها في ما لا يقل عن عشرة مواضع، وهذا من مطلعها بالذات: «اعلم أيها الأخ البار... إنا قدّمنا إليك من أنوار الحكم ولطائف النعم... مقدمات جمعت ألفاظ التنزيل ومحكمات معاني التأويل، مما تلقته الأنبياء والمرسلون من الملائكة الحفظة المقربين، ونقلته الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون إلى المؤمنين العارفين، المستبصرين بنور اليقين».(٧٦) وفي فصل تالٍ يعود الإخوان إلى التوكيد بأن «الأنبياء المرسلين، والأئمة الهادين، والخلفاء الراشدين» هم «المستحفظون للودائع»، المتوارثون لـ «توابيت الحكمة». وفي فصل تالٍ من **الرسالة الجامعة** أيضاً لا يتردّد الإخوان في إحداث نوع من الانقلاب في الأدوار بنسبتهم صفة الرشد إلى الأئمة وصفة الهداية إلى الخلفاء، وذلك بقولهم: «اعلم أيها الأخ، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن النفوس الطائعة لباريها، التابعة لأوليائه الراشدين وخلفائه المهديين، الآمرين بالمعروف، الناهين عن المنكر، تكون في التمثيل وإيضاح البرهان والدليل».(٧٧)

(٧٦) **الرسالة الجامعة**، ص١٦. والواقع أن تعبير «الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين» ليس هو من اختراع إخوان الصفاء، بل كان متداولاً من قبلهم في الأدبيات الاعتقادية لأئمة المذهب الحنفي الذين مالوا من البداية إلى التعالي فوق الصراع السياسي بين السنّة والشيعة، وانتصروا لمنطق الجماعة على منطق الفرقة. وعلى هذا النحو أشاد أبو جعفر الطحاوي (٢٣٠ - ٣٢١هـ)، صاحب «العقيدة الطحاوية» بالخلفاء الأربعة الأوائل، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، واصفاً إياهم بأنهم «هم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون» من منظور يرى «الجماعة حقاً وصواباً، والفُرقة زيغاً وعذاباً» (انظر نص: **العقيدة الطحاوية**، المسماة أيضاً «بيان السنّة والجماعة» في «شرح العقيدة الطحاوية» للفقيه الحنفي عبد الغني الغنيمي الدمشقي، تحقيق محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دار الفكر، دمشق ١٩٩٧، ص ٣٤).

(٧٧) **الرسالة الجامعة**، ص ١٢٤ و٣١٨ على التوالي. وكما قد يستبان من الجملة الأخيرة من الشاهد الأخير - إذ تحدد للرشد والهداية شروطاً ثلاثة: التمثيل وإيضاح البرهان والدليل - فإن القراءة الرمزية لصيغة «الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين» تفرض نفسها. فالمقصود بهم في أرجح الظن «الفلاسفة والحكماء». وعلى ضوء هذا التأويل، تتكشف العبارة =

ب - التسوية بين عثمان وعلي في المقتل

فلئن يكن المسلمون قد اختلفوا، أول ما اختلفوا، حول الإمامة، فإنهم افترقوا، أول ما افترقوا، حول مقتل الأئمة. فالسنّة كفرقة تكونت عملياً بدءاً من مقتل عثمان، والشيعة بدءاً من مقتل علي. والحال أن موقف الإخوان من مقتل ثالث الخلفاء الراشدين ورابعهم ينهض دليلاً إضافياً على تعاليهم فوق الفرق، وعلى أنهم **يتوجهون، في استراتيجية خطابهم، إلى الأمة، لا إلى فرق الأمة**. فبدلاً من أن يحذوا حذو الفرقتين في بكاء كل منهما قتيلها، فإنهم يبكون القتيلين معاً باعتبار مقتلهما سبباً ونتيجة معاً للفتنة الكبرى في تاريخ الإسلام، وعلامة على انقطاع دولة إخوان الصفاء أنفسهم. وهكذا يجمعون في نص واحد بين المقتلين ويقيمون مأتماً مشتركاً لجميع قادة الأمة ممن دفعوا حياتهم ثمناً لخلافها، أسواء منهم من انتمى إلى بيت النبوة العلوي أم إلى أسرة الخلافة القرشية، معمّدين ذلك باسم «يوم الحزن والكآبة»، وهو يوم طويل امتد من «يوم قُبض فيه النبي» إلى اليوم الذي «حزن فيه أهل بيت النبوة لما فقدوا سيدهم وغاب عنهم واحدهم، وتخطفوا من بعده وتفرّق شملهم، وطمع فيهم عدوهم، واغتصبوا حقهم، وتبددوا، ثم ختم ذلك بيوم كربلاء وقَتْل من قُتِل من الشهداء ما افتضح الإسلام به. ومن قبله ما أنال أحق الناس بما قاس أولاهم بالأمر من بعده، ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة (ص)، قتل من بعده من أجلّة أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه مثل صديقه وفاروقه وذي النورين وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب، فصار ذلك سبباً لاختفاء إخوان الصفاء وانقطاع دولة خلان الوفاء».(٧٨) ولنا أن نلاحظ أن هذا النص، علاوة على تسويته بين

= السابقة، التي تصفهم بأنهم «المستحفظون للودائع» والوارثون لـ«توابيت الحكمة»، عن معنى جديد. وهذه نقطة ستكون لنا إليها، على كل حال، عودة.

(٧٨) **الرسائل**، ج ٤، ص ٢٦٨-٢٦٩.

مآتم الشيعة والسنّة بلا تمييز، يستخدم لغة كل من الفريقين بلا تمييز أيضاً. فمن طرف الشيعة يكرّس النص تعبير «بيت النبوّة» و«شهداء» آل البيت، ومن طرف السنّة يكرّس تعبير «أجلة أصحاب صاحب الشريعة»، وفي مقدمتهم **الفاروق** عمر **وذو النورين** عثمان، مما ينهض دليلاً إضافياً على رفض إخوان الصفاء **للانتماء الفئوي**، لا إلى السنّة ولا إلى الشيعة، ولا إلى الإسماعيلية، ولا إلى أي فرقة أخرى من فرق المسلمين المختلفة أو المقتتلة. وهذا التعالي فوق الفرق وجراحات الفرق هو ما يؤكده الإخوان أيضاً من خلال إشارتهم الصريحة في النص إلى أن اختلاف الأمة واقتتالها كان هو السبب في «اختفاء إخوان الصفاء» وانقطاع دولتهم.

ج - توقير عائشة

ففي الخلاف بين السنّة والشيعة تحتل عائشة، آخر زوجات النبي، موقعاً مركزياً. فأيقونتها لدى السنّة تقابل أيقونة فاطمة لدى الشيعة. ومن منظور الصراع على الخلافة، فإن «رجلة العرب»(٧٩) هذه كانت أول امرأة - وآخر امرأة - في الإسلام «أرادت أن تكون أمير المؤمنين».(٨٠) ومن ثم، فإن خصومتها لعلي، إمام أئمة أهل البيت، لا تجد ما يعادلها سوى خصومة معاوية. وقد خاضت ضده موقعة الجمل كما سيخوض ضده معاوية موقعة صفين. والحال أن إخوان الصفاء لا يناصبونها ما كان يفترض أن يناصبوها من عداء فيما لو صدقت فيهم شبهة التشيّع الإسماعيلي. ففي الموضع اليتيم

(٧٩) التعبير للسيرافي النحوي. فقد سأل الوزير ابن سعدان مسامره التوحيدي: هل يقال في النساء رجلة؟ فكان جوابه: «حدثنا أبو سعيد السيرافي قال: كان يقال في عائشة بنت أبي بكر الصديق: «كانت رجلة العرب». وإنما ضاعت هذه الصفة على مرّ الأيام بغلبة العجمان، فقال: إنها والله لكذلك، ولقد سمعت من يقول: لو كان لأبيها ذكر مثلها لما خرج الأمر منه» (**الإمتاع والمؤانسة**، ج ٣، ص ١٩٩).

(٨٠) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٢، ص ٣٧٩.

الذي يأتي لها فيه ذكر من رسائلهم ينقلون على لسانها بكل توقير، بل بكل تكريس، في معرض تنديدهم الزهدي المنزع، بـ «آفات الشبع وكثرة الأكل». أنها قالت: «يروى عن عائشة، رضي الله عنها، أنها قالت: أول بلاء حدث في هذه الأمة بعد ذهاب نبيها، الشبع وكثرته؛ وذلك أن القوم إذا شبعت بطونهم، سمنت أبدانهم وقست قلوبهم وجمحت نفوسهم واشتدت شهواتهم».(٨١)

د - التسوية بين النواصب والروافض

ففي أكثر من موضع من رسائلهم يجهر الإخوان بموقفهم المبدئي في التسوية بين النواصب (= لقب السنيين عند الشيعة) والروافض (= لقب الشيعيين عند السنّة)، وفي إدانة الطرفين كليهما - على قدم من المساواة - باعتبارهما من فرق الأمة المقتتلة، وفي التبرؤ من الانتماء إلى أي منهما من منظور التعالي على الفرق والتحوّل عن منطق الفرق بين الفرق إلى منطق الجمع بين الفرق. هكذا يقولون في معرض التنديد باختلاف أهل الدين الواحد وتشعبهم في المذاهب والآراء: «ذلك أنك تجد. . . أهل الدين الواحد مختلفي المذاهب والآراء مثل سامريّ وعيابيّ وجالوتي، ونسطوري ويعقوبي وملكاني، وشنوي ومانوي وخرّمي ومزدكي وديصاني وبهرمي وشمسي، وخارجي ورافضي وناصبي وقدري وجهمي ومعتزلي وسني وجبري، وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً. ونحن من هذه كلها براء، مذهبنا واحد، واعتقادنا واحد، وكلنا موحدون مؤمنون مسلمون، غير مشركين ولا منافقين».(٨٢) وبديهي أن هذا البرنامج الوحدوي، القائم على إدانة التفرّق والاقتتال في التفرق، يضع إخوان الصفاء خارج مدار أي انتماء فئوي. وهذا

(٨١) **الرسائل**، ج ١، ص ٣٥٨.

(٨٢) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ٣٦٧.

إلى حد يبيح القول بأنه لو «تشيّع» الإخوان بأي شكل من أشكال التشيّع - وكم بالأحرى لو غلوا في التشيّع إلى حد «التسمعل» - لدخلوا في تناقض صميمي مع برنامجهم وكفّوا عن أن يكونوا إخواناً للصفاء. ذلك أن **الصفاء**، بالمعنى المذهبي للكلمة، ليس له عندهم سوى مدلول واحد ومنطوق واحد: «الخلاص من بحر الاختلاف، والخروج من سجون أهل الخلاف».(٨٣) ولسوف نرى لاحقاً أن الانفتاح على جميع المذاهب، لا الانغلاق في إسار مذهب مفرد منها، هو العلامة الفارقة الكبرى للهوية الإخوانية.

هـ - نقد التشيّع

ما دمنا بصدد نفي شبهة التسمعل، فلن نتوقف هنا عند الانتقادات التي يوجهها الإخوان، من موقعهم الوحدوي، إلى فئوية بعض أهل السنّة، وتنديدهم، على سبيل المثال لا الحصر، بـ«البغاة من بين مروان»، وبالطغاة من الخلفاء الذين «يزعمون أنهم ورثة الأنبياء» ولا يفعلون سوى أن ينسخوا النبوة بالجبروت و«يتّسمون باسم الخلافة، ويسيرون بسيرة الجبابرة. وينهون عن منكرات الأمور، ويرتكبون هم منها كل محظور؛ ويقتلون أولياء الله وأولاد النبي، عليهم السلام، ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم، ويشربون الخمر ويبادرون إلى الفجور».(٨٤)

ولن نتوقف أيضاً عند النقد المرير الذي يوجهونه إلى «العامة» و«رؤساء العامة»، أي عملياً إلى الفقهاء المتحنبلين الذين كانوا يسيطرون في حينه على «الشارع» في بغداد ويتقنون فن تحريض «الجماهير»، دامغين إياهم بـ«العصبية» وبـ«الإرهاب» الغوغائي، وبـ«تخريب» الأمة، وبإيقاع «العداوة والبغضاء والفتن»، وبتحريف الشريعة «بتأويلات اخترعوها من تلقاء أنفسهم

(٨٣) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ١٥٥.

(٨٤) المصدر السابق نفسه، ص ٢٩٠ و٣٦١.

ما أنزل الله بها من سلطان، وقلبوا المعاني، وتكلموا بها على ما يريدون مما يقوّي رياستهم ويقبّح أهل العلم عند العوام»، و«ذلك دأبهم يتوارثونه ابن عن أب، وخلف عن سلف، وكابر عن كابر» من دون أن يكون لهم من هدف آخر سوى «طلب الرياسة» ولو على حساب «معاداة الحق في كل بلد وقرية».(٨٥) نقول: لن نتوقف عند هذا النقد لفريق أهل السنّة، لأن ما يهمنا هنا هو حصراً النقد الذي يوجهونه إلى أهل التشيّع، الذين يضعونهم في سلة واحدة مع أهل التسنن، ويدينونهم مثلهم بالصدور عن نزعة فئوية انقسامية مضادة للبرنامج الإخواني الوحدوي. وفي ذلك يقولون: «واعلم يا أخي أن في الناس طائفة من أهل ملتنا مقرّون بفضلنا وفضل أهل بيتنا(٨٦)، ولكنهم جاهلون بعلومنا، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا... يُزْرون بشيعتنا... معاندون لهم، متعصبون عليهم، مبغضون لهم. واعلم أن أحد الأسباب في ذلك أن قوماً من أشرار الناس جعلوا التشيّع ستراً لهم... يركبون كل محظور، ويتركون كل مأمور به، وإذا نُهُوا عن منكر فعلوه، بارزوا بإظهار التشيّع، واستعاذوا بالعلوية على من ينكر عليهم أو ينهاهم عن منكر فعلوه، ولبئس ما كانوا يعملون! ومن الناس طائفة يُنسبون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منا، ويسمّون أنفسهم بالعلوية، وما هم من العلويين، ولكنهم من أسفل السافلين، لا يعرفون من أمرنا إلا نسبة الأجساد، ولا من القرآن إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه، لا علماً يتعلمون، ولا فقهاً يدرون، ولا صلاة يقيمون، ولا زكاة يؤدون، ولا البيت يحجون، ولا جهاداً يعرفون... فهم أبعد الناس من أهل ملتنا، وأعدى الناس لشيعتنا، وأجهل الخلق بعلومنا، وأغفل الناس عن حقيقة أمرنا وأسرار حكمتنا، إلا الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وإليهم أشار رسول الله بقوله: «يا بني

(٨٥) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ١٥٤.

(٨٦) سوف نرى لاحقاً أن إخوان الصفاء يستعملون المعجم الشيعي استعمالاً رمزياً، وأن تعبير «أهل بيتنا» لا ينبغي أن يُفهم هنا واقعياً، بل كنائياً للدلالة على النقابة الإخوانية.

هاشم، يأتي الناس يوم القيامة بأعمالكم وتجيئون بأنسابكم، فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً».(٨٧) ويوجه الإخوان نقداً لاذعاً إلى ما يسمونه بـ«التكسب» في التشيّع، وكذلك إلى السلبية المزدوجة لدى بعض أصناف المتشيعين: سلبية البكاء على الأئمة الراحلين وسلبية الانتظار للأئمة المختفين، فيقولون: «ومن الناس طائفة قد جعلت التشيّع مكسباً لها، مثل النائحة والقصّاص لا يعرفون من التشيّع إلا التبري والشتم والطعن واللعنة، والبكاء مع النائحة، وحب المتدينين بالتشيّع، وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين، وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل، يبكون على فقدان أجسادنا، وهم بالبكاء على نفوسهم أولى. ومن الشيعة من يقول إن الأئمة يسمعون النداء ويجيبون الدعاء، ولا يدرون حقيقة ما يقرّون به وصحة ما يعتقدونه. ومنهم من يقول إن الإمام المنتظر مختفٍ من خوف المخالفين؛ كلا، بل هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفونه وهم له منكرون».(٨٨) وإنما في سياق نقد الأدبيات البكائية الشيعية يندّد إخوان الصفاء بما يمكن أن نسميه منذ ذلك الحين بـ«ثقافة الفتنة». هكذا يقولون: «ومن الأبيات الموزونة أيضاً ما يثير الأحقاد الكامنة ويحرّك النفوس الساكنة ويلهب نيران الغضب مثل قول القائل:

واذكروا مصرع الحسين وزيد   وقتيلاً بجانب المهراس

فإن هذه الأبيات وأخواتها أيضاً أثارت أحقاداً بين أقوام وحرّكت نفوسهم، فالتهبت فيها نيران الغضب، وحثتهم على قتل أبناء الأعمام

(٨٧) **الرسائل**، ج ٤، ص ١٤٧. ولنلاحظ هنا أيضاً أن «العلوية» و«الهاشمية» تعبيران رمزيان، وليس لهما حمولة مادية وسلالية ويحيلان لا إلى «نسبة الأجساد» بل إلى نسبة النفوس. فدلالتهما روحية خالصة، وحصراً «إخوانية».

(٨٨) **الرسائل**، ج ٤، ص ١٤٧-١٤٨. وسوف نرى لاحقاً أن هذا «الإمام الظاهر»، الذي يعارض به إخوان الصفاء «الإمام الغائب»، ليس أحداً آخر سوى العقل.

والأقرباء والعشائر، حتى قُتلوا بذنوب آبائهم ووزر أجدادهم، ولم يرحموا منهم أحداً».(٨٩)

و - نقد المسبعة

لئن تكن الإسماعيلية هي بالتعريف «فرقة سبعية» - حسب تحديد النوبختي -(٩٠) فليس أدلّ على عدم الانتماء الإسماعيلي لإخوان الصفاء من النقد الصريح الذي يوجهونه إلى «المسبعة» في موضعين على الأقل من رسائلهم. فالعدد سبعة عند الإسماعيلية عدد يكاد يكون مقدساً، إن لم يكن كذلك فعلاً. ولا يخلو أي كتاب من الكتب اللاهوتية لدعاتهم من فقرة تحيطه بالتوقير التام والتكريس شبه القدسي. ويكاد الداعي المتقدم في الزمن، أبو يعقوب السجستاني، المتوفى بعد سنة ٣٥٠هـ(٩١)، يقدم من هذا المنظور نموذجاً سيحتذى من قبل معظم الدعاة الذين سيأتون بعده. يقول

(٨٩) ج ١، ص ١٨٤.

(٩٠) «قالوا: لا يكون بعد محمد النبي (ص) إلا سبعة أئمة: علي بن أبي طالب، وهو إمام رسول، والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد ومحمد ابن إسماعيل بن جعفر، وهو الإمام القائم المهدي وهو رسول... وزعموا أن محمد بن إسماعيل حي لم يمت وأنه في بلاد الروم، وأنه القائم المهدي، ومعنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد، وأن محمد بن إسماعيل من أولي العزم، وأولو العزم عندهم سبعة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص) وعلي عليه السلام، ومحمد بن إسماعيل، على معنى أن السماوات سبع والأرضين سبع وأن الإنسان بدنه سبع: يداه ورجلاه وظهره وبطنه وقلبه، وأن رأسه سبع: عيناه وأذناه ومنخراه وفمه، وفيه لسانه لصدره الذي فيه قلبه، وأن الأئمة كذلك، وقلبهم محمد بن إسماعيل» (النوبختي: **فرق الشيعة**، ص ٧٣-٧٤).

(٩١) وليس سنة ٣٢١هـ كما يؤكد الجابري (**تكوين العقل العربي**، ص ٢٧١) نقلاً عن مستشرقين وقعوا في الخطأ نفسه. ففي كتابه **الافتخار** يذكر السجستاني في موضعين على التوالي أنه مضت على وفاة الرسول محمد - في الوقت الذي كتب فيه كتابه - «ثلاثمئة ونيف وخمسون».

في كتابه **الافتخار** «إن الأدوار سبعة، والرؤساء سبعة، لكل دور رئيس، ولا يجوز أن يكون ثمانية أو ستة... ولما وجدت الرؤساء المذكورة في السماوات سبعة، وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، وجب أن تكون رئاسة الدين منقسمة بين سبعة نفر، كل رئيس منهم قائم في دور لتحصل عند النفس بمرور هذه الأدوار لطائف المزاجات الهابطة من تأثير الرؤساء السبعة العلوية. فإذا حصلت عندها هذه اللطائف فقد تمّ سفرها، وأسفر لها حظها من كلمة مبدعها. ولو عادت إلى رئيس ثامن طلباً للطافة لم تجد في الخلقة ذلك مقدور، ولو اكتفت بستة رؤساء، ورئيس سابع موجود، لم يكمل لها غرض، ولا أسفر لها حظ مدخر. فلوجود الرؤساء السبعة العلوية لزم أن يستوي عدد رؤساء الدين بهم لئلا تضيع الخلقة وتبطل الحكمة».(٩٢) ومثل ذلك نجده لدى تلميذه المباشر الداعي أحمد حميد الدين الكرماني الذي وزع كتابه الكبير **راحة العقل** إلى سبعة أسوار، كل سور في سبعة مشارع، مبرراً ذلك بأنه أراد بنية كتابه على مثال بنية «الخلقة الإلهية» لأن «خير المؤلفات وأحسن المركبات ما وافق في وجوده ما عليه الخلقة الإلهية من هذا البناء العظيم الذي نحيا فيه من سمائه وأرضه... [لهذا] قصدنا في تأليفنا أن يكون مناسباً لأجسامنا العالية، فجعلنا أسواره سبعة بإزاء السيارات منها، المؤثرة في المواليد الجسمانية القائمة في الدين تأويلاً، حيال بيوت أنوار الله أصحاب الأدوار السبعة المؤثرين في المواليد النفسانية، وجعلنا مشارع أسواره تسعة وأربعين مشرعاً [=٧×٧] بإزاء محيط الأفلاك صغاراً وكباراً المحركة لما دونها من الأجسام القائمة في الدين تأويلاً، تلقاء حدود دين الله الاتماء والأئمة المحركين للأنفس إلى العبادة والتصوّر، وزيادة سبعة مشارع ليكون بذلك تماماً

(٩٢) أبو يعقوب السجستاني: **كتاب الافتخار**، تحقيق: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، وبيروت ١٩٨٠، ص ٦٠.

لمصنفاتنا».[٩٣] وكما بدأ كتابه بالتسبيع، كذلك به يختمه قائلاً: «إن الأئمة عليهم السلام... يختص كل سابع منهم بقوة لا تنكر، وتأييد من السماء لا يستحقر، بموازنته عدداً شريفاً، فيكون متمماً لدور صغير في الدور الكبير الذي هو دور النطقاء صلوات الله عليهم... والأتماء عليهم السلام... والحدود أصحاب الأسابيع في الأدوار السبعة، سبعة في سبعة... ولكل منهم بحسب موازنتهم للأعداد الشريفة مقام تظهر فيه أفعال شريفة مثل السابع الخاتم للدور الصغير السادس إلى الدور الكبير... السابع [صاحب القيامة] الذي هو خاتم الأدوار كلها بالقوة الإلهية».[٩٤] هذه النزعة التسبيعية، التي هي واحد من ألزم شروط الانتماء إلى العقيدة الإسماعيلية، هي التي ينتقدها إخوان الصفاء بقولهم في عبارة قاطعة: «قد توغلت المسبعة في الكشف عن الأشياء السباعية، فظهر لهم منها أشياء عجيبة، فشغفوا بها وأطنبوا في ذكرها، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات».[٩٥] ثم في تكرار قولهم في معرض الدفاع عن «المثمنات»: «إنما أردنا بذكر المثمنات أن ننبهك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ولتعلم أن المسبعة الذين قد شغفوا بذكر المسبعات وتفضيلها على غيرها إنما كان نظرهم جزئياً وكلامهم غير كلي... وليس هذا مذهب إخواننا الكرام، أيّدهم الله وإيانا بروح منهم، حيث كانوا في البلاد، بل نظرهم كلي، وبحثهم عمومي، وقلمهم جامع».[٩٦] والواقع أن إخوان الصفاء كانوا هم أنفسهم ذوي فلسفة عددية. فبحكم منزعهم الفيثاغوري كانوا يميلون إلى اعتبار العدد ماهية الوجود، و«علم العدد جذر العلوم». ولكن إن يكن من عدد قد كرسوه وقدموه في المرتبة والفاعلية الوجودية على غيره من الأعداد، فليس السبعة - صنيع

(٩٣) **راحة العقل**، ص ١١٢.

(٩٤) المصدر السابق نفسه، ص ٥٧٨-٥٨٣.

(٩٥) **الرسائل**، ج ٣، ص ١٨٠.

(٩٦) المصدر السابق نفسه، ج ١، ص ٢١٦.

الإسماعيلية - بل الخمسة. فلجميع الأعداد العشرة فضائلها، ولكن فضيلة العدد خمسة تأتي في المقدمة، ولا سيما **في الإطار الإسلامي**، لأن «أكثر أحكام الشريعة ومفروضات سننها خمسة مثل الصلوات الخمس، والزكاة الخمس، والطهارة الخمس، وشرائط الإيمان الخمس. وبُني الإسلام على خمس. **والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة**. ومراقي منبر النبوات خمس. وفرائض الحج خمس. والأيام المعدودات بمنى وعرفات خمسة. والحروف المستعملة في أوائل سور القرآن من واحد إلى خمسة. وكل هذه المخمسات إشارات ودلالات على خمسة من الملائكة، مع كل واحد منهم خمسة آلاف من الملائكة، إلى خمسين ألفاً، إلى خمسمائة ألف. وما زاد بالغاً ما بلغ... وإلى الخمسة الفاضلة من الملائكة أشار النبي (ص) بقوله: «حدثني جبريل، عليه السلام، عن ميكائيل عن إسرافيل عن اللوح عن القلم». فقد تبيّن مما ذكرنا معنى قول الحكماء الفيثاغوريين أن الموجودات بحسب طبيعة العدد».[٩٧]

ز - نقد الأشاعرة

مع أن هذا دليل غير مباشر، لكنه حاسم الأهمية، شكلاً ومضموناً، في نفي شبهة الإسماعيلية عن إخوان الصفاء. فمن حيث الشكل أولاً نجد إخوان الصفاء، ودوماً في إطار التنديد بـ«ما هو موجود بين أهل الديانات والمقالات من العداوات والمباغضات والملاعنات»، يدرجون في عداد «أهل الشرائع المختلفة» الذين «يقتل بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً»، لا فرق «الملة العبرانية مثل العينية والسمعية»، وفرق «الملة السريانية كالنسطورية واليعقوبية»، فحسب، بل كذلك - وأساساً - فرق الملة الإسلامية مثل

(٩٧) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٢٨٠. ولنلاحظ أن الجملة التي سودناها من النص: «والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة» تنفي عن الإخوان لا انتماءهم إلى الإسماعيلية السبعية فحسب، بل كذلك إلى الإمامية الاثني عشرية.

«النواصب والروافض والمجبرية والقدرية والخوارج والأشاعرة وغير ذلك».[٩٨] وما يستوقفنا في هذا النص ليس تكرار الإخوان لموقفهم المبدئي في التعالي فوق الفرق، وفي التسوية بين «النواصب والروافض»، بل إدراجهم «الأشاعرة» في عداد هذه الفرق. فمعلوم أن أبا الحسن الأشعري، الذي أعطى هذه الفرقة اسمه، هو من مواليد ٢٦٠هـ، وأنه لم يتنكر لمذهب المعتزلة الذي اعتنقه منذ فتوته إلاّ بعد أن بلغ الأربعين من العمر. وعليه لا تكون الأشعرية قد شرعت بالتكون كمذهب مستقل، وتحت هذا الاسم تحديداً، إلا ابتداءً من مطلع القرن الرابع للهجرة. والحال أن رسائل إخوان الصفاء قد أُلِّفت، بموجب الرواية الإسماعيلية - الجابرية، في زمن المأمون، أي في مطلع القرن الثالث للهجرة. فلو صحّت هذه الرواية، فكيف يحضر الأشاعرة بالاسم في نص يسبق تاريخُ تحريره تاريخَ نشأتهم بقرن كامل؟ وعلاوة على مسألة الاسم الشكلية هذه، فإن النقد المضموني الذي يوجهه إخوان الصفاء إلى الأشاعرة يصيب نقطة المقتل في النظرية الأكثر تمييزاً لمدرستهم: **نفي الفاعلية الطبيعية** وإقالتها لصالح **الفاعلية الإلهية المطلقة**. ففي رسالة «تكوين المعادن»، وهي الخامسة من رسائل «الجسمانيات الطبيعيات»، يشير الإخوان إلى «طائفة من المجادِلة أنكرت أفعال الطبيعة لما جهلت ماهية الطبيعة نفسها... فنسبت كل أفعال الطبيعة إلى الباري، جل ثناؤه، حسنة كانت أو سيئة، خيراً كانت أو شراً... ووقعت بذلك في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك».[٩٩] ورداً على هؤلاء المجادلين الذين ينكرون «أفعال الطبيعة وينكرون الطبيعة أيضاً أصلاً»، يؤكد الإخوان على تضافر الفاعليتين الإلهية والطبيعية، بمعنى أن الطبيعة تفعل ولكن بقوة مبثوثة، فيها من قبل القدرة الإلهية. فالنظام طبيعي، ولكن الأمر إلهي. فالله فاعل أول،

(٩٨) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ١٦١.

(٩٩) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ١٢٨-١٣٠.

والطبيعة فاعل ثانٍ. وبمصطلح الفلسفة اليونانية، الله فاعل على مستوى **اللوغوس**، والطبيعة فاعلة على مستوى **الكسموس**. ذلك أن الله، مثله مثل المحرك الأول عند أرسطو، لا يتصل بعالم الهيولى ولا يفعل في فلك ما دون القمر بصورة مباشرة، بل يترك ذلك للعقول الفلكية التي أمكن لجميع فلاسفة الإسلام، بمن فيهم إخوان الصفاء، أن يرادفوا بسهولة بينها وبين الملائكة. هكذا يقول الإخوان: «واعلم يا أخي أن الباري، جلّ ثناؤه، لا يباشر الأجسام بنفسه، ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر ملائكته الموكَّلين وعباده المؤيَّدين، فيفعلون ما يؤمرون كما يأمر الملوك الذين هم خلفاء الله في أرضه عبيدهم وخدمهم ورعيتهم، لا يتولون الأفعال بأنفسهم، شرفاً وإجلالاً؛ كذلك يأمر سبحانه أو يريد أو يشاء أو يقول: كن، فيكون ما أراد بأمره وإرادته ومشيئته واختراعه وإبداعه وإيجاده وإحداثه الهيولى الأولى والخلق الأول، كما ذكر بقوله تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له: كن، فيكون»[١٠٠] **فالفاعلية الإلهية إذاً مطلقة ولكنها مفارقة، والفاعلية الطبيعية نسبية ولكنها محايثة**. وفي الوقت الذي يعترض فيه الإخوان على **الطبيعيين الخلّص** الذين «ينسبون الأفعال كلها إلى الطبيعة»، يعترضون بقوة أشد على **التأليهيين الخلص** (وهنا الأشاعرة) الذين يعدمون الطبيعة كل فاعلية، حتى في عالم ما دون فلك القمر، ولا يعترفون بغير الله فاعلاً. والحال أن هؤلاء التأليهيين الخلّص يوقعون أنفسهم في تناقض صميمي: فهم، في اندفاعهم في نفي الفاعلية الطبيعية توكيداً للقدرة الإلهية المطلقة، يمسون مساً خطيراً بمبدأ **التعالي الإلهي** ويخفضون الجلالة الإلهية إلى مستوى «مباشرة الأجسام» والتدبق بهيولى العالم السفلي. وإنما تثبيتاً للقدرة الإلهية وللتعالي الإلهي في آن معاً يؤكد الإخوان على **فاعلية من الدرجة الثانية للطبيعة**، فاعلية بالوكالة لا بالأصالة، فاعلية تضمن لها **السؤدد الذاتي**

(١٠٠) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ١٢٨.

من دون أن تعدل **الاستقلال التام**. وعلى هذا النحو يجدون حلاً لا يخلو من الابتكار **لإشكالية الفاعل النحوية واللاهوتية معاً** في اللغة العربية: «واعلم يا أخي أن هذه الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي عباده، إذا نسبت إلى الباري، جلّ جلاله، فإن نسبتها على مثل نسبة أفعال الملوك إذا قيل: بنى فلان الملكُ مدينة كذا، وحفر نهر كذا، وعمّر بلد كذا، كما يقال بنى الإسكندر الرومي سد يأجوج ومأجوج، وبنى سليمان بن داود، عليه السلام، مسجد إيليا، وبنى إبراهيم الخليل، عليه السلام، البيت الحرام، وبنى المنصور مدينة السلام، إذ كان ذلك بأمرهم وإرادتهم ومشيئتهم وإلقائهم وعنايتهم، لا أنهم تولوا الأفعال بأنفسهم أو باشروا الأعمال بأجسامهم. وكذلك حكمُ إضافة أعمال ملائكة الله وأنبيائه وعباده، طبيعية كانت أو اختيارية، فنسبتها إلى الله تعالى، على هذا المثال، تكون كما ذكر الله تعالى لنبيه، عليه السلام: «وما رميتَ إذ رميت ولكن الله رمى»، وقوله تعالى: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم»... وما شاكل هذه الإضافات من الأفعال والأعمال والصنائع... إذا نسب إلى الله تعالى. فعلى هذا السبيل تكون تلك النسبة، لأن الله خلق الفاعلين والصنّاع والعمال، وأفعال البشر كانت أو الجن والشياطين والملائكة أو الطبيعة، فحكمها كلها بالإضافة إلى الله حكم واحد، لأنهم جميعاً عبيده وجنوده وخدمه».[١٠١]

يبقى أن نقول إن هذا النقد لأصحاب مقالة لافاعلية الطبيعة لا يضع إخوان الصفاء في موضع **التعارض** مع الأشاعرة فحسب - مما يقدم قرينة مضمونية على أنهم كتبوا رسائلهم بعد ظهور المدرسة الأشعرية لا قبلها - بل يضعهم أيضاً في موضع **التمايز** عن الإسماعيلية. فبحسب ما هو متاح من نصوص الإسماعيليين - المحاصرة بين القمع والتقية - فإن هؤلاء لم يغلوا غلو الأشاعرة في نفي الفاعلية الطبيعية، ولكنهم اتّجهوا مثلهم إلى

(١٠١) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ١٢٨-١٢٩.

القول **بفاعلية عمودية** وحيدة الاتجاه من «الأجسام العالية الفاعلة» إلى «الأجسام السافلة المنفعلة»، ومن «الأركان» إلى «المواليد».[١٠٢] وعدا عن أنهم نحَوا جانباً مقالة إخوان الصفاء في وجود **فاعلية أفقية** من الطبيعة باتجاه الطبيعة، فقد عَدَلوا أيضاً عما حاوله الأخيرون من توفيق بين العقول السماوية في الفلسفة اليونانية وملائكة الله في الشريعة الإسلامية إلى توفيق أكثر تمشياً مع المنحى الإمامي المتطرّف للعقيدة الإسماعيلية. فليس **ملائكة الله** هم المدبرين لهذه الفاعلية العمودية، القيّمين عليها، بل **أئمة الله** من النطقاء. فالإسماعيليون إذ يتبنون لحسابهم الخاص نظرية العقول الفلكية الأرسطية، لا يترددون في أن يعلنوا أن «أنفس النطقاء، صلوات الله عليهم، هي التي قد صارت عقولاً محضة».[١٠٣] وعلى هذا النحو يتداخل **علم الطبيعة وعلم الإمامة** تداخلاً لا فكاك له. ولكن بما أن الطبيعة معلولة، والإمامة عالّة، فإن متكلمي الإسماعيلية لا يترددون أيضاً في أن يعكسوا نظامية الكون: فليست العقول الفلكية هي التي تتحكم بالتراتب الهرمي للأئمة، بل تراتب الأئمة الهرمي هو الذي يتحكم بتراتب الأفلاك. ذلك أن «كون الناطق مختصاً بدعوة ظاهرة على الدعوات كلها يوجب أن الفلك الأعلى له حركة واحدة مستولية على ما دونها من الحركات كلها، وكون الناطق متحركاً من محرك هو داخله يوجب أن للفلك الأعلى محركاً ومحركه داخله.. وكون وجه الناطق من الإفادة إلى وصيه الذي هو مغرب علمه يوجب أن حركة الفلك الأعلى إلى المغرب... وكون الأساس الذي هو دون الناطق في الاستفادة متوجهاً إلى الناطق الذي هو مشرق علمه يوجب أن حركة الفلك الثاني الذي هو من دون الفلك الأعلى إلى المشرق. وكون دعوة الأساس جامعة لبيان مراتب الحدودو كلها الثابتة... يوجب أن الفلك الثاني جامع للكواكب كلها

(١٠٢) انظر عرضاً مفصلاً للنظرية الإسماعيلية في الطبيعة في السورين الخامس والسادس من أسوار **«راحة العقل»**.

(١٠٣) **«راحة العقل»**، ص٢٠٩.

الثابتة، وكون الناطق جامعاً لجميع صور الموجودات العقلية السابقة في الوجود عليه يوجب أن الفلك جامع لجميع الصور الطبيعية التي يتعلق به وجودها، وكون ما حواه الناطق بكليته منقسماً بين اثني عشر هم أصحاب له يوجب أن الفلك بما يجمعه من الصور مقسوم باثنتي عشرة قسمة.. وكون بعض الحدود الذين هم الأصحاب... مستقيم الطريقة وبعضهم معوج الطريقة يوجب أن من البروج ما هو معوج، ومنها ما هو مستقيم، وكون بعض الحدود - أعني الأصحاب - ثابتين على العهود والمواثيق وبعضهم غير ثابتين، يوجب أن من البروج التي هي أقسام الفلك ما هو ثابت ومنها ما هو منقلب... وكون الحدود في الأدوار الكبار سبعة يوجب أن الأفلاك دون الفلكين الأول والثاني سبعة، وكون أئمة ستة في كل دور صغير يوجب أن لكل فلك من الأفلاك السبعة ستة أفلاك صغار أُخَر بها تدور الكبار، وكون الدعوة قائمة أبداً بالناطق والأساس والإمام والحجة... يوجب أن في الأفلاك مواضع أربعة قائمة بها يكون وجود المواليد في دار الطبيعة، وكون الناطق والأساس أشرف من الإمام والحجة يوجب أن موضعين من الأربعة أشرف، وكون الناطق المستولي على الكل والأساس الذي به تتعلق حياة أهل الدعوة أشرف من الإمام والحجة يوجب أن الموضع الذي في وسط السماء هو العالي على ما دونه... وكون الناطق مشرقاً يضيء عالم الدين بعلمه وسياسته... يوجب أن تكون الشمس المضيئة لعالم الطبيعة بها وبتأثيرها تتحرك المواليد الطبيعية إلى الوجود الذي هو الكمال الأول... وكون الأساس متولياً لأمور عالم الدين وإخراج المواليد الروحانية إلى الوجود يوجب أن يكون القمر هو المتولي لأمور عالم الكون والفساد، وبه يتعلق وجود المواليد الطبيعية في الوجود».[١٠٤]

إن هذه **الفلكيات الإمامية** لا تمتّ بصلة، كما هو واضح للعيان، إلى

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣١١-٣١٤.

الفلكيات الإخوانية التي تبقى من طبيعة أرسطية وإن مترجمة - كما يؤكد الإخوان أنفسهم - من «اللفظ الفلسفي» إلى «اللفظ الشرعي». ولا شك أن حساسية الإخوان الدينية - بحكم طبيعة الحضارة التي نشطوا في إطارها - كما بحكم مغالطة كتاب **اثولوجيا** المنسوب إلى أرسطو - قد حدت بهم إلى إخراج الفلكيات الأرسطية نفسها إخراجاً أفلاطونياً محدثاً، ولكن من دون أن يجفِّفوا المنهل العلمي لهذه الفلكيات. فموضعها من رسائلهم في «الرياضيات والتعليميات» وفي «الجسمانيات والطبيعيات»، وليس في «الناموسيات الإلهية والشرعيات الدينية». ولئن لم يكن أمامهم مناص من أن يعطوا المنزلة الأولى في مطلب الحقيقة للأنبياء، فقد وجدناهم يؤكدون أن من يليهم في الرتبة هم «الفلاسفة الحكماء». وهذا بعكس صنيع متكلمي الإسماعيلية الذين أعطوا المنزلة الأولى مطلقة للنطقاء والأئمة ورهنوا بهم وحدهم مطلب الحقيقة، وهذا حتى في مجال علمي رياضي بحت كالفلك، قائلين - بلسان كبيرهم الكرماني - بالحرف الواحد: «لما كانت الأجسام العالية لها أحوال وأفعال بها يتعلق بها وجود الموجودات الطبيعية، وبمعرفتها ترتقي النفس إلى تصور الذوات الإبداعية، ولم يكن في الإمكان إدراك تلك الأشياء من جهة الحواس لبعدها منها، ولا في استطاعة الإحاطة بها من ذوات العقول الطبيعية لنقصها، وكان الله تعالى برحمته قد دلّنا على من نستنبط منه علم ما لا نعلمه بقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»، رجعنا في معرفة علم الإفلاك في حركاتها وأعدادها ومراتبها ودرجاتها وبيوتها وجميع ما يتعلق بها إلى أولياء الله الذين هم آل محمد (ص) الذي هو الذكر، وإلى الشرائع النبوية والسنن الوضعية التي هي ميزان أهل الديانة التابعين لها في معرفة ما يراد معرفته ليكون من تصورها، بحسب ما توجبه قوانينها، اليقين الذي لا يعتريه شك».[١٠٥]

(١٠٥) المصدر السابق نفسه، ص ٣١١.

نظرية المعرفة

عندما يكون الخندق المحفور بين فريقين عميقاً بعمق الخندق الذي يفصل بين إخوان الصفاء والإسماعيليين، فلا بد أن تشمل حفرته نظرية المعرفة. وكما هو واضح من الشاهد الأخير، المستقى من المشرع السابع من السور الخامس من **راحة العقل**، فإن الإسماعيلية يقولون بالإمامية لا في مجال الدين وحده، بل حتى في مجال العلم. فدعاتهم ما أكدوا على «غزارة بحور علوم أولياء الله عليهم السلام» - والتعبير للكرماني - فحسب، بل أوجبوا أيضاً وساطة تعليمهم حتى ارتضوا لأنفسهم ولأتباعهم تسمية «التعليمية». وقد **وظفوا الجدلية الأرسطية عن العقل الفاعل والعقل المنفعل ليقولوا بفاعلية مطلقة لـ«عقول النطقاء عليهم السلام» وبانفعالية لا تكاد تقل إطلاقية للعقول الطبيعية**. فليس من دور للعقل الطبيعي غير أن يكون «كالقرطاس الأبيض الخالي من الكتابة ومن صور المعلومات» لتنتقش فيه «العلوم» التي «أقام الله تعالى من يعلمها وينقشها... ويخرجها إلى الفعل ودرجة الكمال من أوليائه من الأنبياء والأوصياء والأئمة النجباء».[106] وكما وجدنا مصنف **راحة العقل** يفتتح كتابه بالتوكيد أن «ليس لأحد أن يعلّم أحداً بغير أمر من القائم مقام النبي، الذي هو الإمام»، كذلك يختمه بمعاودة التوكيد: «إن العقول القائمة بالقوة لا تقوم بالفعل إلا بالباعث الهادي من جهة الله تعالى، المؤيّد التام القائم بالكمال والفعل مثل نبينا محمد (صلعم) والقائمين مقامه في الهداية والتعليم».[107] ومن هنا حملته، في مطلع كتابه، على «الأبالسة» التي تؤلف الكتب وتصنفها بآرائها وأهوائها» والتي تصدق عليها الرواية التي جاءت عن النبي «بأن إبليس - لعنه الله - يتراءى للناس

(١٠٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٠٣.

(١٠٧) المصدر السابق نفسه، ص ٥٩٠.

بزي العلماء فيضلّهم».[108] ومن هنا أيضاً حملته، في مختتم كتابه، على «الفلاسفة» الذين «اعتمدوا عقولهم ولم يتبعوا أولياء الله»، وقالوا باستقلال العقل ولم يقولوا بنصابه التعليمي، فضلّوا وأضلّوا: «ضلّت العقول التابعة لمزاجها، المتابعة أحكام ذواتها فيما حاولت معرفته من أمور آخرتها بغير دليل من جهة الله تعالى، بردها الحق فيه ضلال الفلاسفة عن حق المعلمين بالنفس ومراتبها، وكيفية ارتقائها من منزلتها الحسية إلى رتبتها الناطقة، باستبدادهم بآرائهم، وتخيلهم أن ما ينظرونه حق لاقتصارهم على العلم بما في كتبهم الخمسة من المنطقيات والطبيعيات والتعليمات [=الرياضيات] والتمهر في طلب المقدمات التي بها تصاد الأمور الخفية».[109]

والحال أن **هذه الوساطة الإمامية، الحاضرة كل الحضور في نظرية المعرفة الإسماعيلية، غائبة كل الغياب في نظرية المعرفة الإخوانية**. فتصوّر إخوان الصفاء لآلية المعرفة ولمصادرها وضعي خالص، أو يكاد يكون كذلك. فهو تصوّر وضعي محض عندما يحددون مصادر المعرفة بثلاثة: «واعلم أن كل واجد من البشر شيئاً - إذا وجد شيئاً - فإن وجدانه له لا يخلو من إحدى الطرق الثلاث: إما بإحدى القوى الحساسة... وإما بإحدى القوى العقلية، التي هي الفكرة والروية والتمييز والفهم والوهم الصادق والذهن الصافي، وإما بطريق البرهان الضروري... التي هي طريق الاستدلال. وليس للإنسان طريق إلى المعلومات غير هذه».[110].. وهو تصوّر وضعي محض أيضاً عندما يقيمون بين مصادر المعرفة الثلاثة تراتباً هرمياً يقدمون بموجبه **العقل** على **الحس**، **والبرهان** - بمعناه العلمي - على **العقل** «إن علم الإنسان بالمعلومات يكون من ثلاث طرق: أحدها طريق

(١٠٨) المصدر السابق نفسه، ص ١٠٣.

(١٠٩) المصدر السابق نفسه، ص ٥٨٨.

(١١٠) **الرسائل**، ج ٣، ص ٢٣٢.

الحواس الخمس الذي هو أول الطرق، ويكون معرفته بها من أول الصبا... والثاني طريق العقل الذي ينفصل به الإنسان دون سائر الحيوانات، ومعرفته به تكون بعد الصبا عند البلوغ؛ والثالث طريق البرهان الذي يتفرّد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس، وتكون معرفتهم به بعد النظر في الرياضيات الهندسية والمنطقية».[111]

وحتى عندما يتراجع إخوان الصفاء بعض التراجع عن هذا التصوّر الوضعي المحض للآلية المعرفية، ويضيفون إلى مصادر المعرفة الطبيعية الثلاثة رابعاً من طبيعة «لدنية» إن جاز التعبير - يتمثل بـ«الوحي والإلهام» - فإنهم يجعلون مرتبته **فوق العقل الغريزي، ولكن دون العقل المكتسب**. هكذا يقولون: «واعلم يا أخي أن علم الإنسان بالمعلومات: بعضها بطريق الحواس، وبعضها بطريق السمع والروايات والأخبار، وبعضها بطريق الفكر والروية والتأمل والعقل الغريزي، وبعضها بطريق الوحي والإلهام - وليس هذا الفن باكتساب من الإنسان ولا باختيار منه، بل هو موهبة من الله تعالى - وبعضها بطريق القياس والاستدلال، وهو العقل المكتسب، وبهذا العقل يفتخر العقلاء، وبه يتفاضل الحكماء والفلاسفة».[112]

ولا يعسر علينا أن ندرك ما أو من الغائب الكبير عن نظرية المعرفة الإخوانية: **عقول النطقاء**، أو بالأحرى «أنفس النطقاء، صلوات الله عليهم، التي قد صارت عقولاً محضة... تصطاد المعارف... بما يشيع فيها من أنوار عالم القدس... وتستغني عن مرادفة الحواس... بالمادة الممتدة إليها من أنوار الملكوت».[113]

وليس أدلّ على التباين الجوهري في نظرية المعرفة بين الإخوانيين

(١١١) **الرسائل**، ج ٢، ص ٣٩٦-٣٩٧.

(١١٢) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٣٠٣.

(١١٣) **راحة العقل**، ص ٢٠٩-٢١١.

والإسماعيليين من الكيفية التي وظف بها كل منهما المفهوم القرآني عن **الراسخين في العلم**. فإخوان الصفاء والدعاة الإسماعيليون على حد سواء - مثلهم مثل ابن رشد لاحقاً - قرؤوا الآية السابعة من سورة آل عمران: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به» قراءة واصلة، فجعلوا من الراسخين في العلم شركاء لله - عن طريق واو العطف - في معرفة تأويل الكتاب، لا فاعلاً - عن طريق واو الابتداء - لفعل «يقولون». وبصرف النظر عن الدلالة اللاهوتية الخطيرة لمثل هذه القراءة، فإن الهوية التي حدّدها إخوان الصفاء والدعاة الإسماعيليون لأولئك الراسخين في العلم - الملتبس أمرهم تبعاً لموقعهم في الإعراب - تؤسس بين الفريقين **مسافة فاصلة** غير قابلة للاجتياز. فالدعاة الإسماعيليون ما كان لهم إلا أن يهتبلوا فرصة الالتباس الإعرابي ليقطعوا بأن **الأئمة** - وليس أحداً سواهم - هم الذين «أمر الله بسؤالهم وأخبر أن عندهم تأويل الكتاب».[114] وبالمقابل، فإن إخوان الصفاء قصروا الرسوخ في العلم - شأنهم في ذلك شأن ابن رشد لاحقاً - على **الحكماء والفلاسفة** بوصفهم هم - وليس أحداً سواهم - «ورثة الأنبياء». هكذا يقولون في رسالتهم عن «علم النجوم وتركيب الأفلاك»: «كما تدق على الصبيان والجهال معرفة كيفية سياسة الملوك وتدبيرهم في رعيتهم، فهكذا أيضاً لا يعرف كيفية تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في هذه الكائنات إلا الراسخون في العلوم من الحكماء والفلاسفة، البالغون في المعارف الربانية، الناظرون في العلوم الإلهية، المؤيدون من

(١١٤) القاضي النعمان بن محمد: **كتاب المجالس والمسايرات**، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبّوح ومحمد اليعلاوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة التونسية، تونس ١٩٧٨، ص٣٧٧. والجدير بالذكر أن مثل هذا التأويل لهوية «من عندهم تأويل الكتاب» ليس وقفاً على الإسماعيليين، بل يعمُّ سائر **الإماميين**، بمن فيهم الاثنا عشرية، الذين يقول الكليني بلسانهم: «إن الراسخين في العلم هم الأئمة عليهم السلام» مستشهداً في ذلك بأحاديث لآل البيت تقول: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» (الكليني: **الأصول من الكافي**، تصحيح علي أكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٥، ج ١، ص ٢١٢).

السماء بتأييد الله وإلهامه لهم».[١١٥] واللافت للنظر في هذا النص أن «الحكماء والفلاسفة» لا يحضرون فيه مقابل غياب «الأئمة» فحسب، بل يحتكرون أيضاً دونهم «تأييد الله وإلهامه». وهذا ما يبيح لنا أن نقول إنه لو كانت وقعت رسائل إخوان الصفاء في أيدي الدعاة الإسماعيليين في القرن الرابع الهجري لكانوا - بدل ادعاء نسبتهم إليهم - عدّوهم خصوماً ألداء، ولكانوا كفروهم كفراً صريحاً.

نظرية الفيض

إذا صدقنا الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية، فإن «الصيغة المشرقية» من الأفلاطونية المحدثة تفترق عن «الصيغة المغربية» من حيث «الكيفية التي وظفت بها كل منهما نظرية الفيض». فالتوظيف المشرقي، بحكم أصله الحراني المزعوم، كان لا بد أن يتبنى «نظرية العقول العشرة». أما التوظيف المغربي، الخاضع لمعطيات العقيدة المسيحية خاصة، في روما مع أفلوطين، فكان لا بد أن يحصر الفيوضات بثلاثة توافقاً مع عقيدة «التثليث المسيحي».[١١٦] ولا يتردد ناقد العقل العربي في أن يرفع هذا التوظيف الحراني العشري المزعوم لفكرة الفيض إلى مستوى **المعيار** وفي أن يشهره دليلاً «إبستمولوجياً» قاطعاً على تسمعل إخوان الصفاء، ومعهم الممثلان الكبيران الآخران للأفلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية» الفارابي وابن سينا، قائلاً بالحرف الواحد: «إننا هنا أمام اتجاه واحد هو نفسه الاتجاه الذي يجمع الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء والإسماعيلية» على «أساس التوظيف الحراني لفكرة الفيض» والقول بـ«العقول العشرة».[١١٧] وإذ ننحي

(١١٥) **الرسائل**، ج ١، ص ١٤٥.

(١١٦) انظر ما قلناه عن «تنصير» ناقد العقل العربي لأفلوطين بالاستباق الكرونولوجي لعقيدة التثليث المسيحي في الصفحة ١٢٨.

(١١٧) **نحن والتراث**، ص ١٩٣-١٩٤.

هنا جانباً مسألة شمول الفارابي وابن سينا بـ«هستيريا الإسماعيلية»، فسنلاحظ أن الجمع بين إخوان الصفاء والإسماعيلية في سلة واحدة هي سلة «فكرة الفيض والعقول العشرة» لا ينهض دليلاً إلا على أن ناقد العقل العربي، حين كتب هذا الكلام، لم يكن قد قرأ لا رسائل إخوان الصفاء ولا مصنفات الدعاة الإسماعيليين. وذلك، بكل بساطة، لأن إخوان الصفاء **إن يكونوا قالوا بالفيض فإنهم ما قالوا بالعقول العشرة، ولأن المتكلمين الإسماعيليين إن يكونوا قالوا بالعقول العشرة فقد أبوا إباء صريحاً وعنيداً القول بالفيض**. فأقطاب الفيض عند إخوان الصفاء، كما عند أفلوطين، ثلاثة لا عشرة: **الله والعقل والنفس**. بل إنهم، في تثليثهم هذا، يتقيدون بالقاموس الأفلوطيني إلى حد الاستعاضة في بعض نصوصهم عن «الله» بـ«الواحد»، كما في قولهم: «إن الواحد لا يتوهم متوهم أن قبله شيئاً تقدمه، إذ هو أول موجود فاض منه الجود، وكان الموجود الذي لم يتقدمه وجود شيء الواحد».[١١٨] ولئن أقحم إخوان الصفاء في بعض نصوصهم قطباً رابعاً يسمونه تارة بالطبيعة وطوراً بالهيولى الأولى، فإنهم لا يفعلون بذلك سوى أن يقتفوا إثر أفلوطين الذين كان أضاف إلى ثالوثه الفيضي أقنوماً رابعاً، هو المادة أو الهيولى، لتفسير الشر في العالم. فعلى حين أن الأقنومين الأول والثاني من أقانيم الفيض الروحي، أي الله والعقل، بريئان براءة مطلقة من الشر، فإن النفس، وهي ثالث الأقانيم، هي وحدها المرشحة للدخول في تماس مع الشر، لأنها هي وحدها، دون الأقنومين الأولين، التي تدخل في تماس مع المادة، فتنحرف عن نصابها الإلهي لتغرق في حمأة التغير البشري ولتخضع لناموس الكون والفساد، وهذا بقدر ما لا تفلح في الهرب من المادة والإفلات منها. وهذا بالضبط ما يقوله إخوان الصفاء في **رسالتهم الجامعة** في سياق التوظيف الإسلامي للأقنوم الرابع الأفلوطيني، وتحديداً في معرض الرد على «أهل

(١١٨) **الرسالة الجامعة**، ص ٢٠.

الجبر القائلين بأن أصل الشر من صاحب الخير». فعلى عكس المجبرة الذين كانوا يعتقدون أن الشر، كما الخير، هو من الله، أكّد التلامذة الأوفياء لأفلوطين الذين هم إخوان الصفاء أن «الشر لا أصل له في الإبداع الأول من جهة المبدع»: «فإن قال قائل: فإذا لم يكن للشر أصل في الإبداع، فمن أين كان وكيف يكون ولِمَ كان؟ فليعلم هذا القائل أن الخير الكلي والجود المحض أفاضه الباري سبحانه على العقل بجوده، فكان له السبق والتمام والكمال والتقدم بالوجود على الأشياء؛ ثم كانت النفس منبعثة منه، تالية له، فكان ما بينهما من التفاضل مرتبة منحطة بالنفس عن اللحوق بالعقل، ونقصاناً في درجته، فقصرت عن الكمال... ثم حدثت الطبيعة عن النفس، وكانت النفس أفضل منها لكونها أصلاً لها، فكان ما بينهما من التفاضل عجزاً هو أكثر من عجز النفس عن بلوغ درجة العقل ومرتبته؛ ثم كانت الأشياء من المركبات بحدوث بعضها من بعض، لها وجود التفاضل، وبوجود التفاضل وجود العجز... وسمي عجز الأشياء شراً بمعنى التخلف عن اللحوق بالخير الأفضل المتقدم عليه. فمتى غفل المفضول عن اللحوق بدرجة الفاضل، ورضي لنفسه بالمكان الخسيس النذل، فهو الشر المحض... [الذي لا أصل له في الإبداع]».[119]

وبديهي أن إخوان الصفاء ما كانوا - وما كان لهم أن يكونون - أفلوطيين خلّصاً. أولاً لأن الأفلاطونية المحدثة قد تداخلت هي نفسها مع الأرسطية في إطار ما اصطلح الدارسون على تسميته بالمشائية العربية.[120]

(١١٩) المصدر السابق، ص ٤٩-٥٠.

(١٢٠) لا يندر أن نقع عند إخوان الصفاء على إخراج أرسطي لنظرية الفيض الأفلوطينية. وهكذا يعيدون في بعض رسائلهم تعميد الأقانيم الفائضة عن الواحد، العقل والنفس والعالم، باسم العقل الفعال والعقل المنفعل والهيولى الأولى، كما في قولهم: «واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، إن الله تعالى لما كان تام الوجود، كامل الفضائل، عالماً بالكائنات قبل كونها، قادراً على إيجادها متى شاء، لم يكن من الحكمة أن يحبس =

وثانياً بحكم الإطار المرجعي الإسلامي الذي لم يكن لإخوان الصفاء خيار في ألا يصدروا عنه. ومن هذا المنظور الأخير لا يتحرج إخوان الصفاء من المرادفة بين **الواحد والله** («الباري سبحانه» في لغتهم ولغة عصرهم الدينية) مع أن أفلوطين نفسه لم يصرح بمثل هذا الترادف. مثلما لا يتحرجون، ودوماً بالتوافق مع الإبستميه الدينية للثقافة التي نشطوا في إطارها، من الجمع في سلة لاهوتية واحدة بين فكرة **الفيض** «الوثنية» وفكرة **الخلق** «الإسلامية». ومن ثم نجدهم يقحمون على الآلية الفيضية تراتبية هرمية نازلة صارمة تؤسس ما بين الخالق والمخلوق **انقطاعية** لا تجد ما يناظرها في **الاتصالية** التي يقيمها أفلوطين ما بين الفائض والمفيض عنه كمثل فيض الماء من الينبوع أو النور عن مصدره في انبثاق تلقائي ولاإرادي لا يجد بدوره ما يناظره في القصدية والأمرية المميزتين لفعل الخلق الإلهي. هكذا يتحول فعل الفيض إلى فعل إيجاد وخلق من عدم: «العقل هو أول موجود أوجده الباري تعالى وأبدعه من غير واسطة، ثم أوجد النفس بواسطة العقل، ثم أوجد الهيولى».[121] وبالإضافة إلى هذه التسلسلية التنازلية، تقوم بين الفائض

= تلك الفضائل في ذاته، فلا يجود بها ولا يُفيضها. فإذاً بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل منه، كما يفيض من عين الشمس النورُ والضياء، ودام ذلك الفيض منه متصلاً متواتراً غير منقطع، فيسمى أول ذلك الفيض العقل الفعال، وهو جوهر بسيط روحاني، نور محض، في غاية التمام والكمال والفضائل، وفيه صور جميع الأشياء، كما تكون في فكر العالم صُور المعلومات. وفاض من العقل الفعال فيض آخر دونه في الرتبة يسمى العقل المنفعل، وهو النفس الكلية، وهي جوهرة روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال على الترتيب والنظام، كما يقبل التلميذ من الأستاذ التعليم. وفاض من النفس أيضاً فيض آخر دونها في الرتبة يسمى الهيولى الأولى، وهي جوهرة بسيطة روحانية، قابلة من النفس من الصور والأشكال بالزمان شيئاً بعد شيء. فأول صورة قبلت الهيولى الطول والعرض والعمق، فكانت بذلك جسماً مطلقاً، وهو الهيولى الثانية. ووقف الفيض عند وجود الجسم، ولم يفض منه جوهر آخر لنقصان رتبته عن الجواهر الروحانية، وغُلظِ جوهره، وبعدِهِ من العلة الأولى» (**الرسائل**، ج ٣، ص ١٩٦-١٩٧).

(١٢١) **الرسائل**، ج ٣، ص ١٨٤.

والمفيض عنه علاقة فاعلية ومفعولية، وأمر وائتمار، واسترباب ومربوبية، كتلك التي لا بد أن تقوم بين المحدِث والمحدَث أو المبدِع والمبدَع: «اعلم يا أخي أن العلم الذي به الوصول إلى الإقرار بالله سبحانه أنه واحد، وأن العقل منه بدأ، وأن الأمر عنه صدر، وأن العقل محدَث، مخلوق مبدَع، وأن له خالقاً، وأنه محتاج إلى مبدِعه، وأنه قابل للأمر، مطيع لباريه، خائف منه، مجتهد في عبادته، وأن النفس دون العقل بالرتبة والمنزلة... وأنهما مخلوقان ومحدثان ومربوبان».[١٢٢]

ولا شك في أن مسعى إخوان الصفاء إلى التوفيق بين مبدأ الخلق ومبدأ الفيض يقبل الوصف بأنه **تلفيقي**، وبالتالي غير مشروع فلسفياً، ولكن مثل هذا التخريج كان لا مناص منه بقدر ما كان الإخوان يعتقدون، كسائر الإسلاميين، بأن العالم ليس قديماً بل «محدث مخترع»، وبقدر ما كانوا يعتقدون، كسائر الإسلاميين أيضاً، بأن العالم «ليس مستقلاً بذاته»، ولا مستغنياً عن التدخل الدائم للقدرة الإلهية. ومن هنا قرنوا الإحداث والاختراع بالفيض، وقرنوا بالتالي الأمر الإلهي المُخْرِج للعالم من العدم إلى الوجود بالفيض الإلهي الحافظ له من الارتداد من الوجود إلى العدم: «ثم اعلم أن أحد الآراء الصحيحة، المنجية لنفوس معتقديها، اعتقادُ الموحدين بأن العالم مُحْدَث مخترَع، مطوي في قبضة باريه، محتاج إليه في بقائه، مفتقر إليه في دوامه، لا يستغني عنه طرفة عين، ولا عن إمداد الفيض ساعة فساعة؛ وأنه لو منعه ذلك الفيض والحفظ والإمساك لحظة واحدة، لتهافتت السماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب، وعدمت الأركان، وهلكت الخلائق، ودثُر العالم دفعة واحدة بلا زمان».[١٢٣]

(١٢٢) **الرسالة الجامعة**، ص ٢٨٠.

(١٢٣) **الرسائل**، ج ٣، ص ٢٩٦. وقد يكون من المفيد أن نلاحظ هنا أن ابن رشد سعى هو الآخر، على منوال إخوان الصفاء، إلى التوفيق بين المعتقد الفلسفي في قدم العالم والمعتقد الديني في خلقه، فقال هو أيضاً بنوع من الفيض الدائم أسماه «الخلق المستمر».

وعلى العكس من مسعى الإخوان التوفيقي هذا، فقد رفض متكلمو الإسماعيلية فكرة الفيض من أساسها، وأنكروا كل مشروعية نظرية لها، وقالوا بدلاً منها، وتكريساً للقدرة الإلهية المطلقة، **بالإبداع**، أي الخلق والإحداث من عدم.[١٢٤] وقد عقد مصنِّف **راحة العقل** فصلاً بتمامه، هو «المشرع الثاني» من «السور الثالث»، للتأكيد على أن «وجود الموجودات هو - كما يقول العنوان الذي اختاره الكرماني بنفسه للمشرع - «عن المتعالي سبحانه لا على طريق الفيض كما يقول الفلاسفة، بل على طريق الإبداع»: «نقول: إننا إذا اعتقدنا أن وجود الموجودات هو عن المتعالي عن الصفات سبحانه على سبيل الفيض، لا على سبيل الإبداع، كنا قد صورنا أنفسنا من وجوده بما لا يطابق ما عليه عينه... وذلك أن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض ومشاركاً له ومناسباً». والحال أن العالم المبدَع ليس من جنس الأول المبدِع، ولا مشاركاً له في الجوهر. ولو كانت هويته من هويته لاستحق مثله أن «يسبَّح بالتسبيحات الموجهة نحوه تعالى»، ولانطبَقَ عليه أنه متعال، تعاليه سبحانه، عن «الصفات والإضافات والموصوفات»، ولقاسمه، وهو المتأخر، شرف التقدم، ولانتفت عنه، وهو المتكثر، الكثرة. وكل ذلك محال. «فلما بطل أن يكون ما وجد عنه المتعالي فيضاً، لم يبق إلا أن يكون إبداعاً: فهو الإبداع الذي وجوده من لا شيء».[١٢٥]

(١٢٤) قد يكون مناسباً أن نفتح هنا هامشاً لنقول إن أوّل من لبَّس على الإسماعيلية القول بنظرية الفيض هو المستشرق المجري غولدتسيهر. فبعد أن ربطهم ربطاً مباشراً بجماعة إخوان الصفاء وبـ«فلسفتها الدينية» المبنية على نظرية الفيض، أضاف أن «الإسماعيلية استنبطت من هذه الفلسفة أعمق نتائجها وأشدها تطرفاً، فوضعوا بذلك نظاماً فلسفياً هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها هذه الفلسفة» (**العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الكتاب المصري، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٣).

(١٢٥) **راحة العقل**، ص ١٧١-١٧٤.

ولكن رفض متكلمي الإسماعيلية فكرة الفيض لم يمنعهم من تبني فكرة العقول العشرة، ولا على الأخص من المطابقة بين هذه العقول المتسلسلة من الأول إلى العاشر وبين النطقاء والأسس والأئمة المتراتبين هم أيضاً في التسلسل. وهكذا ماهوا بين العقل الأول المنبعث عن الموجود الأول وبين **الناطق** بصفته «عقلاً تاماً سائساً لمن دونه» ومكلفاً بـ«رتبة التنزيل». كما ماهوا بين العقل الثاني المنبعث عن العقل الأول وبين **الأساس** المكلف بـ«رتبة التأويل». واستكملوا السلسلة بـ«أتماء سبعة» يقوم «كل منهم بنصٍّ ممن تقدمه صاعداً إلى الأساس» ويكونون مكلفين بـ«رتبة فصل الخطاب» وبـ«رتبة الحكم فيما كان حقاً أو باطلاً» وبـ«رتبة تعريف العبادة الباطنة والعبادة الظاهرة». وانتهوا من «تمامية الدور بالسبعة بعد الناطق والأساس» إلى «قيام العاشر من العقول» مقام الأول في «تدبير أمر دار الجسم»، و«مقام الناطق بالدعوة إلى أمر جديد في دور آخر». وإذ يعشّر متكلمو الإسماعيلية على هذا النحو «عقول النطقاء والأسس والأئمة»، فإنهم يعودون إلى التوكيد بأنها صادرة عن الله، لا بالفيض، بل بالإبداع والانبعاث، وأن صدورها عنه **بالتسلسل التنازلي** يملي عليها الارتداد نحوه **بالتسلسل التصاعدي**، مما يؤسس بينها **هرمية صارمة**. فكل عقل من هذه العقول العشرة ملزم بأن «يعقل ما فوقه» من دون أن «يلزمها عقل ما دونها»، لأن «وجودها بوجود السابق عليها في الوجود، لا بوجود المترتب دونها من الوجود»، مثلها في ذلك «مثل الحجة الذي يلزمه [وهو الخامس من العقول] الإقرار بمكان الباب والإمام والأساس والناطق، ومعرفة مقاماتهم ومراتبهم.... ولا يلزمه الإقرار بدُعاته ومعرفة من دونه مثل ما يلزمه من ذلك فيما فوقه، إذ كماله في معرفة من فوقه لا في معرفة من دونه... إلى أن إلى أن ينتهي إلى الأول الذي كفايته في إحاطة ذاته بذاته».(١٢٦) وغني عن البيان أن هذا التصوّر الإسماعيلي للعقول

(١٢٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٧٣ و٢٤٠ و٢٥٦ و٢٦٢.

العشرة الإمامية، التي تنتظمها علاقة تراتبية عمودية تقوم على **الأمر** من فوق إلى تحت، وعلى **الائتمار** من تحت إلى فوق، يقف على طرفي نقيض من تصوّر إخوان الصفاء **النخبوي والتسووي** للنظام الداخلي لجمعيتهم: فهي جمعية **الصفوة** التي لا تحتاج - كعوام الناس - إلى إمام يقودها من فوق ومن خارجها، وجمعية **المتعادلين** الذين تربط فيما بينهم علاقة ندّية أفقية، ويقوم كل منهم لنفسه مقام الإمام، ويعقد مع سائر الباقين صلة رفاقية وإخوانية في إطار نوع من **إمامة جماعية**.

نظرية الإمامة

إن الإسماعيلية، مثلها مثل سائر فرق الشيعة، **مذهب إمامي**. وقد تفترق الإسماعيلية عن عموم الشيعة، وفيما بين فرقها نفسها، بعدد من تقول بهم من الأئمة وبهوياتهم، ولكن من دون **مفهوم الإمامة** ينتفي وجودها من أساسه. وإلصاق شبهة الإسماعيلية بإخوان الصفاء يقتضي، أول ما يقتضي بالتالي، أن يكونوا إماميين في مذهبهم، إذ حول الإمامة كان معقد الخلاف لا بين الإسماعيليين وبين السنّة فحسب، بل بينهم أيضاً وبين الشيعة في جملتها. فهل كان الإخوان من «أهل الإمامة»، وهل كانوا فوق ذلك من «أهل الإمامة السبعية»؟

أول ما سنلاحظه، في الإجابة عن هذا السؤال، أن إخوان الصفاء قد طعنوا، من حيث المبدأ بالذات، في **معيارية قضية الإمامة** في التفرقة بين فرق الأمة، وربأوا بأنفسهم عن الانخراط في دوامة ذلك الصراع الدموي الذي أنشب أظفاره - ولا يزال - في جسد الأمة منذ «قُبض رسول الله» ثم ما فتىء يتجدّد «في كل عصر ووقت كل إمام بعد وفاته وفي عصر حياته».(١٢٧) هكذا يقول الإخوان في الفصل الذي يعقدونه من «رسالة الآراء

(١٢٧) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي: **فرق الشيعة**، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة المرتضوية، النجف ١٩٣٦، ص ٢.

والديانات» في «بيان سبب اختلاف العلماء في الإمامة»: «اعلم أن مسألة الإمامة هي أيضاً من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وأكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وأبيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب حتى لا يكاد يحصي عددها إلا الله»[١٢٨].

وكما يرفض الإخوان مبدأ الخلاف بالذات، فإنهم يرفضون أن يكون معقده حول النص أو عدمه. وهكذا يضيفون قولهم: «اعلم أن الأمة كلها تقول إنه لا بد من إمام يكون خليفة لنبيها في أمته بعد وفاته... وأما من ينبغي أن يكون الإمام، ومن هو، فهم فيه مختلفون على رأيين ومذهبين؛ فمنهم من يرى ويعتقد أنه لا ينبغي إلا أن يكون أفضلهم كلهم بعد نبيها، وأقربهم إليه نسبة، ويكون قد نُصّ عليه، ومنهم من يرى بخلاف ذلك. ولهم في هذين الرأيين منازعات وخصومات، يطول شرحها، مذكورة في كتبهم»[١٢٩]. وإذ يضع الإخوان النصيين واللانصّيين من المختلفين في قضية الإمامة في سلة واحدة، فإنهم لا يكونون قد أخرجوا أنفسهم من معمعة الصراع فحسب، بل أثبتوا أيضاً بشكل غير مباشر عدم انتمائهم لا إلى الشيعة ولا إلى الإسماعيلية ولا إلى أي فرقة مقتتلة أخرى من فرق المسلمين. فالنص عندهم واللانص سيان، لأن نظريتهم في الإمامة تقوم، كما سنرى توآ، على أساس غير هذا الأساس.

ولئن يكن الإخوان قد رفضوا بصورة ضمنية مفهوم **الإمامة النصية**، فقد رفضوا بصورة صريحة مفهوم **الإمامة الوراثية**. وهذا الرفض ينائي إلى أبعد

(١٢٨) **الرسائل**، ج ٣، ص ٤٩٣.

(١٢٩) **الرسائل**، ص ٤٩٤.

مدى الشقة بينهم وبين الإسماعيلية وعموم الشيعة (من دون أن ينهض، في الوقت نفسه، دليلاً على سنّيتهم). وبالفعل، لئن يكون الإخوان قد استدخلوا في مذهبهم مفهوم الإمامة، فقد أسقطوا منه شرط الوراثة. فمذهبهم يقوم على **الانقطاع، لا على الاتصال، في ذرية النبي**. يقولون: «واعلم يا أخي أن الله عز وجلّ لم يقدر للسادس من رسله،[١٣٠] أن يكون له من عقبه ولد ذكر لصلبه يرث مقامه وينوب في الأمة من بعده منابه. ولم يكن له ولد يخلفه من بعده، ومات أولاده في حياته، فسقطوا عن مرتبته، وترقى إلى أمره بالموت الطبيعي... وكانت له ابنة بقيت من بعده، في ما جاء من الخبر، أربعين يوماً حزينة باكية، فلما كان بعد أربعين يوماً انتقلت إلى ما أعده الله لها من الكرامة والمنزلة، ولحقت بأبيها»[١٣١].

وبحكم انقطاع ذرية الرسول، فإن المبدأ الوحيد في الوراثة النبوية هو العلم والحكمة، لا السلالة وآل البيت: «ثم اعلم أن الحكماء والعلماء هم ورثة الأنبياء، والأنبياء هم سفراء الله بينه وبين خلقه، ليعبروا عنه المعاني ويفهموها الناس بلغات مختلفة.... فإذا مضت الأنبياء لسبلها، خلفهم العلماء والحكماء، وقاموا مقامهم، ونابوا منابهم»[١٣٢]. ويعود الإخوان في رسالتهم السابعة والأربعين (وهي السادسة من رسائل «العلوم الناموسية والشرعية») إلى تأكيد هذا **النصاب العلمي** لمفهوم الوراثة النبوية: «اعلم أيها الأخ أن الحيوانات زينة الأرض، كما أن الكواكب زينة السماء، وأن أتمّ الحيوانات هيئة، وأكملها صورة، وأشرفها تركيباً هو الإنسان؛ وأفضل الإنسان هم العقلاء؛ وأخيار العقلاء هم العلماء؛ وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء، عليهم السلام. ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة

(١٣٠) الرسل التاريخيون في المذهب الإخواني ستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وسادسهم وخاتمهم محمد.

(١٣١) **الرسالة الجامعة**، ص ٥٢٤.

(١٣٢) **رسائل إخوان الصفاء**، ج ٣، ص ٣٤٧.

والحكماء».[١٣٣] ولا يخفى عن العيان من هو الغائب الكبير أو الغائبون الكبار عن هذا التراتب الهرمي: **الأئمة** بالمفهوم الشيعي. فليس لهم، في السلسلة المتصاعدة من اللاعقلاء إلى العقلاء فالعلماء فالأنبياء، من مكان.

وهذا المضمون غير الوراثي لمفهوم الوراثة النبوية هو ما جعل الإشكالية المركزية في الفكر الإخواني تتمحور حول العلاقة بين **الشريعة والفلسفة**، لا على حول العلاقة بين النبوة والإمامة كما في الفكر الشيعي، بما فيه الفكر الإسماعيلي.

ولئن يكن إخوان الصفاء قد رفضوا مفهوم الإمامة الوراثية، فهذا لا يعني أنهم قد رفضوا مفهوم الإمامة بإطلاق. فالإمامة ضرورية للاجتماع البشري. ولكنها ليست الإمامة الوراثية بل الإمامة الاختيارية. وليست الإمامة القائمة على الاختيار الإلهي القبلي، بل على الاختيار البشري البعدي. وذلك هو جوهر التعديل الذي أدخله الإخوان على **نظرية الإمامة**. فليس أجدر الناس بوراثة النبي من يتحدر من ذريته: فذريته كما تقدم البيان قد انقطعت، ولا من يدعي أنه ينوب منابه في تلقي الوحي لأنه «ينقطع الوحي بذهاب الأنبياء أصحاب الشرائع». ولكن ما دام العلماء هم ورثة الأنبياء، وما دام «العلماء هم أعظم الناس درجة في العقل، وبالعقل صاروا علماء»، فإن أجدر الناس بأن يكون «الجالس في الأمة بعد النبي مجلسه، والقائم في الأمة من بعده مقامه» من كان أعقلهم عقلاً، وأقدرهم على الإجابة عن أسئلتهم، وأعلمهم بحاجات دينهم ودنياهم، وأقدرهم على الاضطلاع بالوظائف المطلوبة منه. و«من كان بالضد من ذلك، ومن كان لا يحسن القيام بما تحتاج إليه الأمة، فلا يستحق اسم الإمامة بعد النبي».[١٣٤]

فالإمامة على هذا النحو **ليست توقيفاً إلهياً، بل هي توفيق بشري**.

---

(١٣٣) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٢٤.

(١٣٤) **الرسالة الجامعة**، ص ٤٧٨.

وفضلاً عن ذلك، فإنها ليست إرثاً يورث بالولادة وحتى الوفاة. بل هي مشروطة بحسن الأداء. فليس المأمومون ملزمين باتباع الأئمة إلا «ما استقامت بهم طريقة الحق، وبدا منهم قول الصدق، وترك العصبية، والميل والمحبة لقوم آخرين لم يُجعل لهم في الدين من نصيب».[١٣٥] وإذا مال الأئمة عن طريقة الحق وثبت أنهم من «أئمة السوء»، فقد انفرط عقد الإمامة، وجاز للمأمومين تغيير إمامهم. ولذا لا غرو أن تنتقل الإمامة «من أهل بيت إلى أهل بيت» و«من دولة إلى دولة» وحتى «من أمة إلى أمة».[١٣٦] ولئن يكن باب الاختيار في الإمامة مفتوحاً، فلأن أحداً من ورثاء النبي لا يستطيع أن يدعي أنه ورث خصاله كلها. فعدا عن أن خصلة الوحي لا تورث، لانقطاع الوحي بوفاة النبي، فإن سائر خصاله «لا تكاد تجتمع كلها أجمع وراثة» في واحد بعينه من «أصحابه وأنصاره الفضلاء من أمته»، وإن كان «لا يخلو أحد من شيء منها».[١٣٧] ولهذا تبقى المفاضلة بين المرشحين للإمامة مفتوحة، لأنه «إن اجتمعت تلك الخصال في واحد [منهم]، أو جلّها، فهو الذي يصلح أن يكون خليفته في أمته بعد وفاته». ولكن «إن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضها بعضاً، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة».[١٣٨] وهذا الحل فيه قدر كبير من الابتكار من جانب إخوان الصفاء: فمؤداه أن الإمامة ليست موقوفة بصفة دائمة على إمام مفرد، بل من الممكن أيضاً أن تكون **جماعية** إذا لم يفِ فرد مفرد بجميع شرائطها. فعندما لا يحوز المرشح للإمامة سوى خصلة من خصالها، فلا مناص من توسيع دائرة الترشيح

---

(١٣٥) المصدر السابق نفسه، ص ٥٠٩. والإشارة هنا إلى أن الإمامة تشمل أيضاً غير المسلمين.

(١٣٦) **الرسائل**، ج ٤د ص ١٨٧-١٩٠.

(١٣٧) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ١٨٩.

(١٣٨) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ١٢٥.

لتجميع أكبر قدر مستطاع من المتفرق من خصالها. وهذا لا يكون إلا إذا حلت **الجماعة** محل **الفرد** في منصب الإمامة.

وقد لا يكون هذا وجه الابتكار الوحيد في النظرية الإخوانية في الإمامة. فإخوان الصفاء، بتمييزهم بين **خلافة النبوة وخلافة المُلك، قد بذروا بذرة أولى «للعلمانية»** في الثقافة العربية بقدر ما أن العلمانية قابلة للتعريف بأنها فصل الدولة عن الدين، أي المُلك عن النبوة بالتعبير الإخواني. يقولون: «واعلم أن الإمامة إنما هي خلافة، والخلافة نوعان: خلافة النبوة وخلافة الملك. والكلام في خصال الإمامة وتعديد شرائطها قبل معرفة خصال النبوة وتحصيل شرائطها، وقبل معرفة خصال المُلك وشرائطه، والفرق بينهما، كلام على غير أصله؛ وكل كلام على غير أصل هذيان لا تحقيق له».(١٣٩)

فأما خصال النبوة فـ«الوحي، وإظهار الدعوة في الأمة، وتدوين الكتاب المنزل بالألفاظ الوجيزة... وإيضاح تفسير معانيه وبلوغ تأويله، ثم وضع السنن المركبة، ومداواة النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة والعادات الرديئة... وإجراء السنة في الشريعة، وإيضاح المنهاج في الملة، وتبيين الحلال والحرام، وتفصيل الحدود والأحكام... وما شاكل هذه الخصال المعروفة بين أهل العلم، الموجود وضعها في الكتب المنزّلة من التوراة والإنجيل والقرآن وصحف الأنبياء». وأما خصال الملك فـ«أخذ البيعة على الأتباع المستجيبين، وترتيب الخاص والعام مراتبَهم، وجباية الخراج والعُشر والجزية من الملة، وتفريق الأرزاق على الجند والحاشية، وحفظ الثغور، وتحصين البَيْضة، وقبول الصلح والمهادنة من الملوك والرؤساء من الأمور المستحبة، والهدايا لتأليف القلوب وشمل الألفة، وما شاكل هذه الخصال المعروفة بين الرؤساء والملوك».(١٤٠)

(١٣٩) المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٤.

(١٤٠) المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٤-٤٩٥.

ومع أن الإخوان أميل نظرياً إلى مبدأ الجمع منهم إلى مبدأ الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية باعتبار أن «الملك والدين أخوَان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر» - على حد القول الشهير الموضوع على لسان أردشير ملك الفرس - فإنهم لا يستبعدون عملياً احتمال الفصل بينهما. يقولون: «ثم اعلم أنه ربما تجتمع هذه الخصال في شخص واحد من البشر في وقت من الزمان، فيكون هو النبي المبعوث وهو الملك، وربما تكون في شخصين اثنين: أحدهما النبي المبعوث إلى تلك الأمة والآخر المسلّط عليهم... وتعليل ذلك - وهذه بذرة علمانية ثانية - أن «المُلك أمر دنيوي، والنبوة أمر أخروي، والدنيا والآخرة كأنهما ضدان». والحال «أن في بعض أخلاق الملوك مضادةً لخصال النبوة... وأكثر الملوك يكونون راغبين في الدنيا، حريصين عليها، تاركين لذكر الآخرة، ناسين لها».(١٤١)

وإذ يميِّز الإخوان على هذا النحو بين النبوة والإمامة، فكأنما يميزون ضمنياً بين **الإمامة الدينية والإمامة المدنية**. وعلى حين أننا وجدناهم يؤكدون على ضرورة الإمامة المدنية للاجتماع البشري، فإننا نجدهم في واحد من نصوصهم على الأقل يلمعون إلى إمكانية الاستغناء في حالات بعينها عن الإمامة الدينية. فليس جميع البشر سواء في حاجتهم إلى هذه الإمامة. بل

(١٤١) المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٥-٤٩٧. ومما له دلالته من المنظور الذي نحن بصدده - نفي شبهة الإسماعيلية عن الإخوان - أنهم لم يضربوا من أمثلة على اجتماع النبوة والملك في الإسلام إلا مثالاً يتيماً واحداً هو مثال النبي محمد، رادّين ذلك إلى قرار إلهي: «واعلم يا أخي أن الله تعالى قد جمع لمحمد، عليه السلام، الملك والنبوة، وأيّده بروح منه، حتى إنه قام بواجب حقهما لما خصّه الله من الجبلّة القوية والقوة المتينة، كما قال الله تعالى: «وإنك لعلى خُلق عظيم». وقلّ من يكون كذلك، لأن النبوة تتم بنيِّف وأربعين خصلة من فضائل البشرية. والملك يحتاج إلى شرائط أخر غيرها» (نفسه، ص ٤٩٦-٤٩٧). وموضع الشاهد أنهم لم يشملوا بهذا القرار الإلهي لا الإمام علي، ولا أي إمام آخر من الأئمة الذين يجلّهم الشيعة ويقدسهم الإسماعيلية.

ليسوا سواء حتى في حاجتهم إلى النبوة التي لا يقوم من دونها نصاب للإمامة الدينية. فإن تكن هذه الإمامة، سواء بشكلها النبوي أو بشكلها الإمامي، ضرورية للجماعات البشرية للتعرف إلى الله والتقرّب منه، فليست ضرورية بالدرجة نفسها، أو حتى غير ضرورية لبعض الأفراد من البشر ممن ارتقوا إلى «مرتبة «أهل المعارف» وصار ينطبق عليهم، لا حكم «الجمعيين» و«العاميين»، بل حكم «المتوحدين» و«الخاصيين». هكذا يقولون: «ثم اعلم يا أخي أن من الناس من يتقرّب إلى الله بأنبيائه ورسله، وبأئمتهم وأوصيائهم... وبالعمل بوصاياهم وسننهم»؛ إذ «مَنْ قَصُر فهمه ومعرفته وحقيقته، فليس له طريق إلى الله تعالى إلا بأنبيائه. ومن قصر فهمه ومعرفته بهم، فليس له طريق إلى الله إلا بالأئمة من خلفائهم وأوصيائهم». وأما «من يعرف الله حق معرفته، فهو لا يتوسل إليه بأحد غيرَه. وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء الله».(١٤٢)

وربما ينبغي أن نضيف هنا من عندنا: وهذه هي مرتبة إخوان الصفاء أنفسهم. فهم قد ابتكروا لجمعيتهم نصاباً لا تسري عليه أحكام الإمامة السارية على عموم البشر. فجمعيتهم تقبل الوصف بأنها **إمامية بلا إمام**؛ إذ هي تجمع، لا بين متراتبين - من آمّين ومأمومين - بل بين متعادلين يشكّلون باجتماعهم **إماماً جماعياً**. فجمعيتهم يصدق عليها ذلك الحكم الذي يقررونه من أنه «إن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال [=خصال الإمامة] في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً». أضف إلى ذلك أن الإمام الوحيد الذي يقرّ الإخوان بإمامته لجمعيتهم ليس إماماً مشخّصاً أي تشخيص، بل **إمام مجرد** كل التجريد: فهو ليس أحداً آخر سوى **العقل**. هكذا يقولون في واحد من أجمل نصوصهم وأعمقها: «واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على

(١٤٢) المصدر السابق نفسه، ص ٤٨٣.

أمر من أمور الدين والدنيا، وتريد أن يجري أمرها على السداد وتكون سيرتها على الرشاد، إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها يجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ويراعي تصرّف أحوالها ويرمّ على الانتشار جماعتها، ويمنع من الفساد صلاحها؛ وذلك أن الرئيس أيضاً لا بد له من أصل يبني عليه أمره ويحكم به بينهم. وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم. **ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا، والحَكَم بيننا، العقلَ الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه** الذين هم تحت الأمر والنهي، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا. **فمن لم يرضَ بشرائط العقل وموجبات قضاياه**، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول إليها، **فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته**».(١٤٣)

ولسنا هنا في معرض استقراء تجديدات إخوان الصفاء في نظرية الإمامة، على الرغم من الأهمية القصوى لهذه التجديدات بالنسبة إلى دارس الفكر السياسي في الإسلام. ولكن ما توقفنا عند هذه التجديدات إلاّ بقدر ما بدت لنا ذات دلالة حاسمة في نفي شبهة التسمعل عن إخوان الصفاء. **فخيارية** الإمامة، **ولاوراثية** الإمامة، **ولانصية** الإمامة، **ودنيوية** الإمامة، **وجماعية** الإمامة أو حتى **لاإمامية الإمامة**، وأخيراً **عقلانية** الإمامة، كل ذلك يحفر خندقاً عميقاً بين نظرية الإمامة الإخوانية ونظرية الإمامة الإسماعيلية. فالإمامة الإخوانية التعادلية، التي يشارك فيها كل واحد بخصلة من خصال الإمامة على قدم من المساواة مع سائر الباقين، وتحت رئاسة العقل - والعقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر - تنسف أيديولوجياً وإبستمولوجياً على حد سواء فكرة **الإمام المبعوث** الذي يفصله عن المأمومين **حاجز القداسة** المتعالية غير القابل للاختراق، والمحرَّم أصلاً اختراقه. فإخوان الصفاء هم

(١٤٣) **الرسائل**، ج ٤، ص ١٢٧. والتسويد منا.

أئمة أنفسهم، وفي غنى عن إمام يأتيهم من فوق ومن خارج الشرط البشري. ومثل هذا التصوّر للإمامة، إذ ينزع صفتها البعثية ويجعل منها طاقة بشرية ذاتية - وإن موقوفة على صفوة قليلة من البشر - يضع إخوان الصفاء خارج مدار المذاهب الإمامية بالمفهوم الشيعي المتعارف عليه للكلمة، وبخاصة منها الإسماعيلية التي هي أشدها تطرفاً في تقديس الأئمة وصولاً عند بعض فرقها إلى عتبة التأليه.

الانفتاح المذهبي

ليست الإسماعيلية فرقة عادية، كعشرات غيرها، من فرق الإسلام. فلئن تكن فرقة دينية بالمعنى القديم للكلمة، فهي أيضاً مذهب **أيديولوجي** بالمعنى الحديث للكلمة. وبقدر ما يمكن تعريف الأيديولوجيا بأنها منظومة فكرية متكاملة ومغلقة لتفسير الكون والتاريخ معاً، فإنه قد يكون مشروعاً الكلام عن أيديولوجيا إسماعيلية مبكرة سبقت بعشرة قرون ظهور الأيديولوجيات الحديثة في عصر الأيديولوجيات الممتد ما بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. وخلافاً لسائر أهل الفرق في الإسلام، فإن الإسماعيلية قد تميّزت، لا بإنتاج مقالات وشتات من الآراء والاعتقادات، بل ببلورة **جسم نظري متماسك مكتفٍ بذاته نافٍ لما عداه**. وخلافاً لسائر «مقالات الإسلاميين» فقد حرصت الأيديولوجيا الإسماعيلية، مثلها مثل ماركسية عصرنا، على أن تكون شمولية. وككل أيديولوجيا شمولية فقد اعتمدت آلية ذهنية مزدوجة: غسل الدماغ وحشو الدماغ في آن معاً. ومثلها مثل الأيديولوجيات الشمولية الحديثة، فقد كانت مسكونة بهاجس التحريفية. ورغم أنها قامت من الأساس على تقديم **رتبة التأويل** على **رتبة التنزيل** - أو في أقل الحالات تطرفاً - على المعادلة بينهما، فقد حصرت وظيفة التأويل بالأئمة وحدهم. وفي ذلك يقول الداعي المطلق الكرماني: «ليس لأحد أن يعلم شيئاً من الدين ورسوم العبادة والإيمان واليقين بغير أمر من القائم مقام النبي الذي هو الإمام، ومن هو من جهته،

ومن فعل ذلك فقد تعدى الأمر، وهو ضال سالك شِعب الأضداد أولي النفاق، ولا يحلّ سماع شيء منه أصلاً، وواجب مجانبته».[١٤٤] ورغم أن هذا النص يعطي دوراً ما في مجال بيان العقيدة لمن هم من جهة الإمام، أي بالتعبير الإسماعيلي «لحدوده الدينية الذين هم الحجج والأبواب والدعاة»، فإن اللافت للنظر في كتابات الدعاة الإسماعيليين هو الحذر والتشكك اللذان يحيطون بهما تلك «الحدود الدينية» إياها - تماماً كما هو شأن «الأيديولوجيين» في ماركسية العصر الذين كانت تترصدهم باستمرار تهمة التحريفية - وهذا إلى حد دفع بالكرماني، وقد كان في المرتبة من الدعاة المطلقين، إلى التحذير، ودوماً في إطار الإخراج الإمامي للنظام الفلكي، من «كون بعض الحدود الذين هم الأصحاب صادقي اللهجة، وبعضهم كاذبين، يوجب أن من البروج التي هي أقسام الفلك منها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب، وكون بعض الحدود - أعني الأصحاب - مستقيم العبادة في عبادة الله، وبعضهم معوجّي الطريقة فيها، يوجب أن من البروج ما هو معوّج، ومنها ما هو مستقيم، وكون بعض الحدود - أعني الأصحاب - ثابتين على العهود والمواثيق، وبعضهم غير ثابتين، يوجب أن من البروج التي هي أقسام الفلك منها ما هو ثابت ومنها ما هو منقلب، وكون بعض الحدود أبالسة ذئاباً يضلّون من اقتبس علم الدين منهم ويهلكونه، وبعضهم ملائكة يهدون المستهدين ويخلصونهم من الضلال بالتعليم، يوجب أن في الفلك درجات هي آثار مظلمات، من يولد فيها يكون شقياً، ودرجات نيّرة مضيئة سعيدة، من يولد فيها يكون سعيداً».[١٤٥] وهذا التلويح الدائم بخطر «التحريفية» ينهض دليلاً إضافياً على أن الإسماعيلية، مثلها مثل الأيديولوجيات الحديثة الشمولية، لا تعرف **المرونة المذهبية**. وعدم المرونة الأيديولوجية هذا هو ما

(١٤٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٠٣-١٠٤.

(١٤٥) المصدر السابق نفسه، ص ٣١٢-٣١٣.

يفسر – جزئياً على الأقل – **الظاهرة الانقسامية** – في تاريخ الإسماعيلية التي افترقت منذ وقت مبكر إلى فاطمية وحاكمية، ثم إلى مستعلية ونزارية، ثم إلى مؤمنية وقاسمية، وأخيراً إلى داودية وسليمانية. وصحيح أنه كان وراء هذه الانقسامات صراعات قيادية وسلالية، ولكنها تنكرت دوماً خلف **غلاف أيديولوجي صلب**. ورغم غزارة الإنتاج الأيديولوجي، فإن الإسماعيلية لم تكن قط مدرسة للحوار الفكري وتداول الآراء. فالآلية التي اعتمدتها في تجنيد الأنصار هي **الدعوة والاستجابة**. ولئن صح الكلام عن وجود فلسفة إسماعيلية، فإن هذه الفلسفة لم تسع قط إلى انتزاع الاقتناع بالطريق الجدلي والبرهان العقلي، بل حصراً بطريق التلقين والتعبئة النفسية. وليس من قبيل الصدفة أن يكون واحد من كبار فلاسفة الإسماعيلية – وهو دوماً مصنِّف **راحة العقل** – قد أنكر على قارئ كتابه أن يقرأه قراءة فلسفية، وأصرّ على أن تكون قراءته «على سبيل الديانة»، ومنذراً إياه بـ«العذاب الأليم الدائم الأبدي» إذا ما قرأه «لا على سبيل الديانة ولا ترتيب العبادة». وفضلاً عن ذلك، فقد اشترط في قارئه أن يكون «معتقداً لولاية الأئمة الطاهرين ومذاهبهم في العبادة لله رب العالمين»، وألا يقدم على قراءته إلا بعد أن يكون هيأ نفسه التهيئة الدينية والعبادية التامة، وراضَ نفسه بمطالعة ما تقدمه من رسائل المؤلف «في العلوم الإلهية» فضلاً عن مصنفات الدعاة الإسماعيليين الآخرين من أمثال القاضي النعمان وجعفر بن مصور اليمن وأبي حاتم الرازي والنخشبي والسجزي و«كتاب تأويل الشريعة» من كلام مولانا الإمام المعز لدين الله صلوات الله عليه».(١٤٦)

(١٤٦) هو الخليفة الفاطمي الرابع والإمام الإسماعيلي الرابع عشر (٣١٩-٣٦٥هـ). ولنلاحظ أنه في برنامج المطالعة المفصّل الذي يرسمه الكرماني لقارئه، على سبيل التهيئة الأيديولوجية والنفسية لمطالعة «**راحة العقل**»، يدرج العديد من مؤلفات الدعاة الإسماعيليين المتقدمين عليه في الزمن، أسواء منها ما اتصل بالعبادة الظاهرية العملية أم بالعبادة الباطنية =

وإنما بعد ذلك فحسب، وبعد أن يكون المقدم على قراءته «**راحة العقل**» قد «تهيأ لوعي ما فيه» و«تكون نفسه بذلك كالشمع الذي نالته حرارة فاستعدّ بها لقبول النقش»، يكون قد ضمن لنفسه أن يأتي مفعول هذا الكتاب «كالترياق يكسب الصحة وجميل الثواب»، لا«كالسم الذي يؤدي إلى الهلاك وأليم العذاب».(١٤٧)

وواضح للعيان من هذا كله أن قارئ **راحة العقل** أو أي كتاب آخر من كتب أئمة الدعوة ودعاتها مدعو إلى الدخول في **دارة أيديولوجية مغلقة**. وهذا بالضبط ما يضع بين إخوان الصفاء وبين أيديولوجيي الإسماعيلية مسافة لا تقلّ شقّة عن تلك تفصل الانفتاح المذهبي عن الانغلاق المذهبي.(١٤٨) ذلك أن أول ما يشترطه إخوان الصفاء في قارئ رسائلهم ألاّ يأتيهم من **أفق مسدود**، وأول ما يتعهدون له به ألا يقودوه إلى **أفق مسدود**. وهكذا يخاطبونه بالقول: «واعلم أيها الأخ أنّا لا نعادي علماً من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألّفوه في فنون العلم، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني». ويعودون إلى التوكيد: «وبالجملة ينبغي

= التأويلية، ولكن من دون أن يأتي من قريب أو بعيد بذكر رسائل إخوان الصفاء، مع أنه لو صح أن مؤلفها هو الإمام المستور أحمد ابن محمد بن إسماعيل لكان ينبغي لهذه الرسائل أن تحتل مكانها في رأس برنامج المطالعة ذاك. وصمت الكرماني هذا عن إخوان الصفاء ورسائلهم ينهض قرينة إضافية على أن عملية وضع اليد الإسماعيلية على تراث إخوان الصفاء قد تمت في أزمنة متأخرة، وبعد ما لا يقل عن أربعة قرون من وفاة الكرماني التي كانت في عام ٤١١هـ.

(١٤٧) **راحة العقل**، ص ١٠٩-١١٠، و١١٩-١٢١.

(١٤٨) ليس هدفنا نقد التشنج الأيديولوجي للإسماعيلية، ولا يغيب عنا أصلاً أن هذا التشنج يحكمه عاملان متجادلان: القمع الخارجي والتقية الداخلية. ولكن قصدنا أن نقيم ما فيه الكفاية من الأدلة ومن شواهد النصوص على أن إخوان الصفاء ينتمون إلى حساسية مذهبية مغايرة تماماً.

لإخواننا، أيّدهم الله تعالى، أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها».[149] ونحن لسنا هنا أمام موقف تكتيكي، بل إزاء ما يستحق الوصف فعلاً بأنه **استراتيجية ثقافية**. والتأكيد على هذه الاستراتيجية الانفتاحية هو ما يختم به الإخوان رسالتهم الجامعة بقولهم: «اعلم يا أخي وحذِّر من قبلك من المؤمنين، من معاداة العلوم الحكمية، والحمية والعصبية لطائفة من الطوائف، أو معرفة من المعارف، مما عساهم يجهلون معناها إذا تعصبوا لما سواها، وآثروا غيرها عليها من قبل اعتبارهم معانيها واطلاعهم على ما فيها، وأمرهم أن لا يهجروا كتباً من كتب الحكماء، ولا مذهباً من مذاهب الأنبياء، ولا يبغضوا علماً من العلوم الحقيقية... فإن من بغض علماً فقد جهله، وإذا جهله عاداه وزيفه ونفاه، فصار المرء إذا فعل ذلك عدواً للعلم الذي هو من أخص صفاته، وهو المقوم لذاته».[150]

وأبرز ما تتمثل به هذه الاستراتيجية الانفتاحية:

أ - الرؤية الكونية والتحلل من خصوصية أحكام الزمان والمكان داخل الشريعة الواحدة: «إذا أردت يا أخي أن تعلم أأنت منهم أم من غيرهم، فاعلم أن لهم علامات يعرفون بها، وسمات يستدل عليهم بها. فمن إحدى العلامات... أنهم قوم تستوي عندهم الأماكن والأزمان، وتغاير الأمور وتصاريف الأحوال؛ فقد صارت الأيام كلها عندهم عيداً واحداً، وجمعة واحدة، وصارت الأماكن كلها لهم مسجداً واحداً، والجهات كلها قبلة ومحراباً، أينما تولوا فثم وجه الله».[151]

ب - الانفتاح على الشرائع الأخرى دونما تمييز بين «الحكمة على

(١٤٩) **الرسائل**، ج ٤، ص ١٦٧ و٤١-٤٢.

(١٥٠) **الرسالة الجامعة**، ص ٥٤٠-٥٤١.

(١٥١) **الرسائل**، ج ٣، ص ٣١١.

المذهب السقراطي، والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي، والتعلق بالدين الحنيف».[152]

ج - الانفتاح على جميع أشكال التعددية المباطِنة للحضارة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي - المتزامن مع عصر إخوان الصفاء أنفسهم - أسواء من وجهة النظر الدينية أم المذهبية أم الاثنية أم الثقافية، باعتبار أن الإنسان الإخواني جامع وجوباً لهذه التعدديات التي تندّ عن الحصر: فهو «العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف».[153]

د - التأكيد على وحدة الأديان حتى وإن اختلفت الشرائع. فالدين لله، والشرائع للناس. فهناك مطلق، وههنا نسبية. وما دام «الدين واحداً» فـ«اختلاف الشرائع ليس بضارّ»، شريطة أن تؤخذ في نسبيتها وتاريخيتها: «فهكذا شرائع الأنبياء واختلاف سننهم بحسب أهل كل زمان وما يليق بهم أمة أمة، وقرناً قرناً، مثل شريعة نوح في زمانه، وشريعة إبراهيم بعده في زمان آخر وقوم آخرين، وشريعة موسى في زمان آخر وقوم آخرين، وشريعة المسيح بعده في زمان آخر وقوم آخرين، وشريعة سيد الأنبياء محمد في زمان آخر وقوم آخرين».[154]

هـ - معارضة التعصّب الإطلاقي النزعة من موقع النسبية المتبادلة. فمن

(١٥٢) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٨. ولنلاحظ أنهم، في هذا النص، يضعون المذهب السقراطي «الوثني» على قدم من المساواة مع المذاهب الدينية التوحيدية من مسيحية وإسلامية.

(١٥٣) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ٣٧٦.

(١٥٤) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٤٨٧.

يتأمل «اختلاف أهل الديانات» يجد «دين كل قوم معيوباً عند قوم آخرين، ولم يجد مذهباً ولا ديناً بلا عيب». فالسنن «تكون عند قوم محمودة صالحة، لسبب نشوئهم عليها ودربتهم في طول الزمان وجريان عاداتهم عليها»، وتكون معيوبة منكرة «عند قوم آخرين، لأنهم نشأوا على غيرها، واعتادوا سواها، وألِفوا خلافها». والحال أن الإنسان - من موقع **المركزية الأنوية** الذي يصدر عنه - «قد تخفى عليه عيوب نفسه وتسنح له عيوب غيره». ولو أدرك هذا **الناظر** إلى عيوب الآخرين أنه هو أيضاً **منظور إليه** في عيوبه من قبل الآخرين، لأدرك أنه **إن يكن من قانون مطلق فهو قانون النسبية**. فالتدبق في **النسبية المتبادلة** هو الشرط البديء لإمكانية التفاهم بين الجميع على اختلاف مفروضاتهم وتغاير سننهم: «اعلم أنه لما كانت طباع الناس مختلفة، وأخلاقها متغايرة، وإراداتها مفنَّنة، والتقوى يعرض لها أعراض مختلفة بحسب الزمان والأمكنة والطباع والأمزجة والعادات، وكان واضعو النواميس هم أطباء النفوس... وغرضهم كلهم اكتساب الصحة وحفظ السلامة عليها من الآفات العارضة، فمن أجل هذا اختلفت مفروضاتهم وتغايرت سننهم حسب ما يليق بأمةٍ أمةٍ، وطائفةٍ طائفةٍ، من الناس والأمم، من المداواة لنفوسهم، والحمية لها من المحرّمات عليهم، كما يفعل أطباء الأجسام في العلاجات المختلفة بالبلدان المختلفة، لأجل الأمراض المختلفة في الأزمان المختلفة، من تغيير الأشربة، وتبديل الأدوية، وتقليل الأوزان وتكثيرها، بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، ولا سيما بحسب اختلاف أمزجة الإنسان».[١٥٥]

و - **قلب منطق الفرقة الناجية وتكريس شرعية الاختلاف**. فخلافاً لمنطق الفرقة الناجية، الذي يدين افتراق الفرق ويقطع بأن «الفرقة الناجية

(١٥٥) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٤٨٤-٤٨٥.

منها فرقة واحدة، وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة»[١٥٦]، يستنّ إخوان الصفاء معياراً جديداً للنجاة والهلاك هو الإقرار بمبدأ الحوار والاعتراف بشرعية الاختلاف بحيث لا تهلك سوى الفرقة التي تعتقد أنها هي وحدها الناجية. هكذا يروي الإخوان - في نص ننقله بتمامه لأنه الأبلغ دلالة بإطلاق في مضادّته المباشرة للبنية اللاحوارية لثقافة الانغلاق الدوغمائي التي ستتعاظم هيمنتها على الفضاء العقلي العربي الإسلامي ابتداءً من مطلع القرن الخامس الهجري - تفاصيل محاورة يجرونها «بين رجلين، أحدهما من أولياء الله وعباده الصالحين الذين نجّاهم الله من نار جهنم، وأعتقهم من أسرها، وأخلص نفوسهم من عداوة أهلها؛ والآخر من الهالكين المعذبين فيها بألوان العذاب، المحرقة قلوبهم بحرارة عداوة أهلها. قال الناجي للهالك: كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت في نعمة من الله... ناصراً لدين الله، معادياً لأعداء الله، محارباً لهم. قال الناجي: ومن أعداء الله هؤلاء؟ قال: كل من خالفني في مذهبي واعتقادي. قال: وإن كان من أهل لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: إن ظفرت بهم ماذا تفعل بهم؟ قال: أدعوهم إلى مذهبي واعتقادي ورأيي. قال: فإن لم يقبلوا منك؟ قال: أقاتلهم وأستحلّ دماءهم وأموالهم، وأسبي ذراريهم. قال: فإن لم تقدر عليهم ماذا تفعل؟ قال: أدعو عليهم ليلاً ونهاراً، وألعنهم في الصلاة، كل ذلك تقرباً إلى الله تعالى. قال: فهل تعلم إذا دعوت عليهم ولعنتهم يصيبهم شيء؟ قال: لا أدري! ولكن إذا فعلتُ ما وصفتُ لك وجدت لقلبي راحة، ولنفسي لذة، ولصدري شفاء. قال له الناجي: أتدري لِمَ ذلك؟ قال: لا، ولكن قل أنت. قال: لأنك مريض النفس، معاقب الروح... محبوس في طبقة من طبقات جهنم... ثم قال الهالك: أخبرني أنت عن رأيك ومذهبك

(١٥٦) عبد القاهر بن طاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، طبعة دار الجيل المصورة عن طبعة مطبعة المعارف (مصر ١٩١٠)، بيروت ١٩٨٧، ص ٥.

وحال نفسك كيف هي؟ قال أما أنا فإني أرى أني قد أصبحت في نعمة من الله... راضياً بما قسم لي وقدّر، لا أريد لأحد من الخلق سوءاً، ولا أضمر لهم دغلاً، ولا أنوي لهم شراً؛ نفسي في راحة، وقلبي في فسحة، والخلق من جهتي في أمان. أسلمت لربي مذهبي، وديني دين إبراهيم عليه السلام. أقول كما قال: «فمن تبعني فإنه مني، ومن عصاني فإنك غفور رحيم»[١٥٧].

إن استراتيجية الانفتاح الثقافي هذه، إذ تضع إخوان الصفاء خارج **الشرنقة المذهبية** لفرق عصرهم وما بعد عصرهم، تحدّد لرسائلهم طابعاً فريداً آخر يتمثل **بالبعد الموسوعي**. فما يقدمه إخوان الصفاء في رسائلهم لـ«أخيهم» القارئ هو **دائرة معارف حقيقية** تشمل جميع العلوم والفنون المعرفية المتاحة، في عصرهم، من رياضيات وفلك وهندسة وموسيقى وجغرافية وانثروبولوجيا واثنولوجيا، وفلسفة ومنطق ولغة، وعلوم طبيعية من حيوان ونبات وجماد، وعلوم نفس واجتماع ودين وسياسة وأخلاق وتدبير مدن، وعلم التنجيم والسحر والعزائم والعين، وعلوم الكائنات الروحية من ملائكة وجن وشياطين، والعلوم الشرعية والناموسية والإلهية، وتتويجاً لذلك كله بعلم، أو بشبه علم غير مسبوق إليه في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية: **اليوطوبيا**. وفي ذلك كله يقول لسان حال إخوان الصفاء: «إن علومنا مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة، من الرياضيات والطبيعيات؛ والآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة؛ والثالث الكتب الطبيعية، وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج، وحركات الكواكب ومقادير أجرامها، وتصاريف الزمان، واستحالة الأركان،

(١٥٧) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٣١٢-٣١٣.

وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر... والنوع الرابع الكتب الإلهية التي لا يمسها إلا المطهرون التي هي بأيدي سفرة[١٥٨] كرام بررة، وهي جواهر النفوس وأجناسها... وتصاريفها للأجسام وتحريكها لها... وانحطاط بعضها تارة إلى قعر الأجسام، وارتفاع بعضها تارة من ظلمات الجثمان... وجوازها على الصراط ووصولها إلى الجنان»[١٥٩].

وإنما من موقع هذا **الانفتاح الموسوعي** على الثقافات والديانات والمذاهب والأجناس واللغات البشرية، والتعالي على العصبيات الدينية والطائفية والإثنية، صاغ إخوان الصفاء نموذجاً **لإنسان كوني أعلى**، عابر للخصوصيات وجامع لتعدّد من الهويات النسبية، ومجسّد لمبدأ التنوّع في الوحدة الذي كان ولا يزال علامة فارقة **للمذهب الإنساني** كما عرف ساعة

(١٥٨) السفرة: الملائكة يحصون الأعمال.

(١٥٩) **الرسائل**، ج ٤، ص ٤٢. ولنلاحظ أن هذا الكتاب الرابع والأخير هو كتاب رمزي، كتاب غير مسطور من قرطاس ومداد، وإنما صفحاته «جواهر النفوس»، وسطوره حركة هذه النفوس في تعاليها نحو عالم المُثُل أو انحطاطها نحو ظلمات الهيولى وأسر المادة. فهذا النوع الرابع من الكتب روحاني خالص، وهو يحيل إلى التجربة العيانية لإخوان الصفاء أنفسهم. وعدم التنبه إلى رمزية هذا الكتاب هو ما جعل بعض الباحثين، ودوماً في إطار التلبيس على الإخوان بشبهة الإسماعيلية، يصدقون ما يقوله هؤلاء من أنفسهم من أن لهم «كتباً سرية» لا يطلع عليهم غيرهم ولا يمسها إلاّ المطهرون، مع أن ما يعنيه الإخوان بهذه «الكتب السرية» هو تجربتهم العيانية، التي لا يمكن التعبير عنها بالحبر والورق، في التفاهم الروحاني داخل نطاق أخويّتهم، كما يتضح ذلك من قول الإخوان في رسالتهم الجامعة (ص٥٢٦): «قد قلنا لك في رسالة كيفية الدعوة: إن لنا كتباً لا يقف على قراءتها غيرنا، ولا يطلع على حقائها سوانا... ولا يتعلم قراءتها إلا من علمناه، ولا يعرف صور حروفها إلا من عرّفناه، وهي صورة الموجودات بما هي عليه الآن ظاهرة للحواس، مرئية للناس، وهي آيات بيّنات، هم عنها معرضون... ولنا علم آخر لا يشاركنا فيه غيرنا، ولا يفهمه سوانا، وهو معرفة جواهر النفوس، ومراتب انتقالاتها، واستيلاء بعضها على بعض، وسريان قوتها وتأثيرات أفعالها».

مجده في الثقافة العربية الإسلامية في قرن إخوان الصفاء والتوحيدي ومسكويه:[١٦٠] إنه الإنسان «العالم الخبير، الفاضل الذكي، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف».[١٦١] وأقل ما يمكن قوله إن إنساناً كونياً أعلى كهذا ما كان له أن يكون لا من الإسماعيلية ولا من أية فرقة أخرى من فرق الإسلام السنية أو الشيعية: فهو إنسان فوق الفرق وعابر للفرق ورافض لمنطق الفرق، أي بكلمة واحدة: **إنسان إخواني** يصبو إلى أن يكون كل إنسان أخاً لكل إنسان في عصر عصفت به الأهواء الفئوية والمذهبية حتى انقرضت - أو كادت - «دولة إخوان الصفاء وخلان الوفاء».

المدينة الإخوانية: أسياسية أم روحانية؟

عندما تثار مسألة العلاقة بين إخوان الصفاء والإسماعيلية لا بد أن تثار أيضاً مسألة **الموقف السياسي**. فالإسماعيلية لم تكن حركة دينية فحسب، بل كانت أيضاً وأساساً حركة سياسية تناهض الدولة العباسية وتناضل لإقامة دولتها الخاصة بها. وقد نجحت بالفعل، وبصورة جزئية، في إخراج مشروعها السياسي إلى حيز الوجود من خلال إقامة الدولة العبيدية في إفريقية (= تونس) والدولة الفاطمية في مصر وشبه الدولة النزارية في ألموت.[١٦٢]

(١٦٠) انظر أطروحة محمد أركون: **النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي**: *(L'Hamanisme Arabe au IVe-Xe siècle)*، منشورات فران، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٢.

(١٦١) **الرسائل**، ج ٢، ص ٣٧٦.

(١٦٢) في تقييمه الإيجابي بوجه الإجمال لفلسفة إخوان الصفاء يخطئ الراحل حسين مروة فيحسب أن قلعة ألموت، الواقعة في جبال بحر قزوين، تقع في سورية من بلاد الشام (انظر: **النزعات المادية في الإسلام**، دار الفارابي، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨١، ج ٢، ص ٣٦٤).

والحكم بتسمعل إخوان الصفاء يستلزم ضمناً أنهم قد صدروا عن مشروع سياسي مطابق. فماذا كان هذا المشروع؟.

إن ناقد العقل العربي يبدو وكأنه يملك الجواب جاهزاً قاطعاً. يقول: «أما أن تكون رسائل إخوان الصفاء تخدم بشكل مباشر، وفي آن واحد، الدعوة الدينية والأهداف السياسية والوسائل التنظيمية لحركة سرية ثورية تستهدف الإطاحة بالدولة العباسية وإقامة دولة «الحق والعدل»، دولة الشيعة الإسماعيلية، فهذا ما يمكن الشك فيه لأن الرسائل نفسها تؤكد ذلك».[١٦٣]

أما الأدلة على هذا المدعى، الذي يطلقه ناقد العقل العربي بمنتهى الوثوقية، فتنحصر بدليلين: أولهما أن «تاريخ كتابتها [الرسائل] يرجع إلى حوالى منتصف القرن الثالث للهجرة، لا إلى الربع الأخير من القرن الرابع كما كان يُعتقد إلى وقت قريب» وأن «بعض الأئمة الإسماعيليين هم الذين كتبوها بأنفسهم» أو كلفوا بذلك «بعض دعاتهم وأيديولوجييهم»؛ وثانيهما أن الإخوان قد **«محوروا رسائلهم حول موضوع واحد هو النفس»**، وهذا **«لم يكن عملاً بريئاً، بل كان لهدف أيديولوجي... هو امتلاك نفوس الناس، خاصة الشباب، وصولاً إلى امتلاك أجسامهم، والعمل بالتالي على إسقاط «دولة الشر»، دولة العباسيين، وإقامة «دولة الخير»، دولة الأئمة الإسماعيليين»**. وبعد أن يشير ناقد العقل العربي إلى تبني إخوان الصفاء للنظرية الإسماعيلية في «دور الكشف ودور الستر» والسعي إلى الانتقال من «دور الستر الذي كتبوا فيه رسائلهم» إلى «دور الكشف أي الاستيلاء على الحكم وتشييد مدينتهم... السياسية تحت ستار المدينة الفاضلة الروحانية»، يعود فيختم بالقول: **«لقد كان هدف إخوان الصفاء من بناء رسائلهم الإحدى والخمسين على «علم النفس» واضحاً مكشوفاً: إنه التكوين الأيديولوجي، وبالأخص الإعداد النفسي لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم**

(١٦٣) **نحن والتراث**، ص ٢٢٤.

في سبيل أهداف الحركة. لقد كانت الروحانية التي كرسوها في رسائلهم والتي استقوها من الفلسفة الدينية الحرانية وسيلة لا غاية.[(١٦٤)] **لقد جعلوا منها العنصر «المخدِّر» الذي جعل أتباعهم ينقادون لهم انقياداً أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف**. ففي دور الستر كان الهدف يقدَّم على أنه بناء «المدينة الفاضلة الروحانية»... أما في دور الكشف، فلقد كان الهدف شيئاً آخر تماماً: إنه بناء المدينة السياسية، أي الدولة الإسماعيلية. والوسيلة هي الثورة والتضحية بكل شيء بما في ذلك تلك الروحانية نفسها. **إنه الاستغلال الأيديولوجي للعلم والفلسفة والدين في أوضح صوت**».[(١٦٥)]

إننا لن نعود هنا إلى مناقشة مسألة تاريخ تأليف الرسائل الإخوانية وهوية مؤلفيها. فقد بيّنا بما فيه الكفاية مدى التهافت الكرونولوجي والمضموني معاً للدعوى التي تنسب تأليف الرسائل إلى الإمام أو الأئمة

(١٦٤) رغم خصومته «الابستمولوجية» المعلنة للأشعرية فإن ناقد العقل العربي، إذ يخترع أصلاً حرانياً للفلسفة الإسماعيلية المزعومة لإخوان الصفا، لا يفعل شيئاً سوى أن يكرر تهمة كان صاغها متكلمو الأشاعرة حينما نسبوا «الباطنين إلى الصابئين الذين هم بحران» مستدلين بأن «صابئة حران يكتمون أديانهم ولا يظهرونها إلا لمن كان منهم. والباطنية أيضاً لا يظهرون دينهم إلا لمن كان منهم» (البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٢٧٨).

(١٦٥) المصدر السابق نفسه، ص ٢٢٤-٢٢٦. والتسويد من الجابري. وبصرف النظر عن الانزلاق في المستوى من النقد المعرفي إلى الهجاء شبه الطائفي، فلنا أن نلاحظ أن ناقد العقل العربي يطبق هو نفسه على إخوان الصفاء نوعاً من «علم نفس» ساذج بتوكيده، في الهامش الذي يفتحه هنا، أن انفتاحهم الثقافي لا يعدو أن يكون «تكتكة خبيثة» بهدف «الاستغلال الأيديولوجي»، قائلاً بالحرف الواحد: «إن المتصفح لرسائل إخوان الصفاء ليعجب من ذكاء هؤلاء «الإخوان»، ذكاء لا يخلو من «خبث». لقد عملوا على استغلال العلم والفلسفة السائدين في عصرهم من دون تحيّز لأي مذهب مظهرين تسامحاً فكرياً لا مثيل له، هدفهم استقطاب الأتباع من جميع الملل والنحل والجنسيات وبكيفية خاصة كل المستائين من الوضعية القائمة كيفما كانوا ومن أية جهة كانوا» (**نحن والتراث**، ص ٢٤٠).

الإسماعيليين في سياق مقاومة «الاستراتيجية الثقافية» للخليفة المأمون في مسعاه إلى الزيغان «بشريعة جدهم» نحو «فلسفة اليونانيين». ولكن قد يكون هنا تحديداً المجال لتبديد التباس طالما أحاط بتاريخ نشأة الحركة الإسماعيلية. فلئن تكن هذه الحركة نسبت نفسها إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، فهذا لا يعني أن هذا الإمام، الذي توفي سنة ١٩٨هـ، هو نفسه صاحب الدعوة. فالمصادر التاريخية الحديثة تشير إلى أن من تولى المبادرة إلى الدعوة باسمه، زاعماً أنه «غائب» و«حي لم يمت»، هو عبدالله الأكبر الذي تعتبره المراجع الإسماعيلية السورية حفيداً لجعفر الصادق، بينما تؤكد المراجع الفاطمية المصرية أنه ابن لمحمد بن إسماعيل ذاته.[(١٦٦)] فانطلاقاً من قاعدته في عسكر مكرم بخوزستان، ثم من السلمية بسورية، بث الدعاة في الأمصار للتبشير بعودة محمد بن إسماعيل في صورة «القائم المهدي» الذي «يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد».[(١٦٧)] وقد حثّ عبدالله الأكبر دعاته على تركيز نشاطهم في أوساط الشيعيين الإماميين بعد البلبلة التي دبت في صفوفهم على إثر وفاة إمامهم الحادي عشر الحسن العسكري الذي لم يترك من يخلفه سوى ابنه الطفل محمد الذي اضطر إلى الاستتار منذ عامه السادس ودخل في **الغيبة الصغرى** التي أعقبتها **الغيبة الكبرى** التي ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا.[(١٦٨)] وإذا علمنا أن وفاة الحسن العسكري كانت في ربيع الأول ٢٦٠هـ، فهذا معناه أن مبدأ انطلاق الدعوة الإسماعيلية كان في الثلث الأخير من القرن الثالث.

(١٦٦) هاينز هالم: **الشيعية** Le Chiisme نقله عن الألمانية هوبير هوغ، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩٥، ص ١٧٤-١٧٧.

(١٦٧) النوبختي: **فرق الشيعة**، ص ٧٣.

(١٦٨) مهدي مظفري: **السلطة الشيعية: النظرية والتطور** Pouvoir Shi'ite, Théorie et Évolution، لارماتان، باريس ١٩٩٨، ص ٢٢٠.

وبالفعل، فإن شذرات من السيرة الذاتية التي تركها واحد من أوائل الدعاة الإسماعيليين، وهو ابن حوشب، تشير إلى أن تحوله نحو الإسماعيلية، بوصفها عقيدة العودة القريبة للمهدي المنتظر، قد تمّ في أجواء القلق النفسي الذي استحدثته لدى الإماميين فكرة «الغيبة الصغرى»، وأن تأسيسه لأول **دار للهجرة** في تاريخ الإسماعيلية، في جبل مصور باليمن، كان في نحو العام ٢٧٠هـ.[١٦٩] ولئن مَوْضَعنا على هذا النحو نشأة الحركة الإسماعيلية في الشطر الأخير من القرن الثالث الهجري، فليس يغيب عنا أنه كان لا بد من انتظار عقود عديدة حتى تتحول الإسماعيلية، من محض فرقة شيعية لا تختلف عن غيرها من فرق الشيعة إلا في مرتبة الإمام الذي تتوقف عنده وفي اسمه وهويته، إلى **حركة أيديولوجية** ذات جسم نظري متكامل ومتصاعد التعقيد. وبعبارة أخرى، كان لا بد من أن تتبلور الجهود النظرية للدعاة الأيديولوجيين الإسماعيليين من أمثال النسفي والسجزي والقاضي النعمان على امتداد القرن الرابع الهجري وصولاً إلى الكرماني في مطلع القرن الخامس حتى يمكن الحديث عن **فلسفة إسماعيلية**. والحال أن المصادقة الجابرية على الفرضية القائلة بأن الرسائل الإخوانية قد أُلِّفت من قبل الأئمة الإسماعيليين الأولين أو من قبل الدعاة الأولين المكلفين من قبلهم في مطلع القرن الثالث الهجري تفترض أن تلك الفلسفة الإسماعيلية قد ولدت من اللحظة الأولى كاملة متكاملة وذات شمولية موسوعية. وهذا ما يصادم أبسط معطيات مبدأ التراكم التاريخي، كما معطيات المنهج الإبستمولوجي، بإلغائه كل المسافة الزمنية والجدلية بين النشوء والتطور، بين التشكل والتبلور، وبكلمة واحدة بين **التكوين والبنية**.

ولكن في الوقت الذي يتقهقر فيه الجابري بتاريخ تأليف الرسائل الإخوانية قرناً ونصف قرن إلى الوراء ليموضعه في عصر المأمون، فإنه يقفز

(١٦٩) هاينز هالم: **الشيعية**، المصدر السابق نفسه، ص ١٧٦.

بوظيفتها الأيديولوجية قرناً ونصف قرن أيضاً إلى الأمام ليموضعه في زمن استيلاء الحسن الصباح على قلعة ألموت[١٧٠] وإقامته فيها بدءاً من العام ٤٨٣هـ دولة إسماعيلية نزارية ضمنت لنفسها - رغم التقلبات السياسية والأيديولوجية لبعض حكامها - استمرارية تاريخية دامت أكثر من قرن ونصف قرن أيضاً إلى أن أسقطتها جحافل هولاكو، المصمم على استئصال شأفة العباسيين والإسماعيليين معاً في عام ٦٤٥هـ.

ولنستعد نص الجابري: «لقد كان هدف إخوان الصفاء من بناء رسائلهم الإحدى والخمسين على «علم النفس» واضحاً مكشوفاً: إنه التكوين الأيديولوجي، وبالأخص الإعداد النفسي لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم في سبيل أهداف الحركة... ولقد جعلوا منها [=الروحانية] العنصر **المخدر** الذي جعل أتباعهم ينقادون لهم انقياداً أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف».

إن الإشارة هنا واضحة إلى «الحشيش» الذي يقال إن الحسن الصباح كان يلقم به أتباعه لتنفيذ عملياتهم الفدائية ضد خصومه السياسيين، أو كذلك «التنويم المغنطيسي» الذي يقال إن شيخ الجبل [=راشد الدين سنان] كان يمارسه على أتباعه ليعبدوه ويضحوا بحياتهم في سبيله. ولكن ما أبعد هذا «الحشيش النفسي»، الموظَّف في الصراع السياسي العنيف إلى حد الإرهاب، عن «روحانية» إخوان الصفاء التي أرادوها تعالياً على صراعات عصرهم السياسية واقتتالات أهل عصرهم الطائفية! فالجابري، بعد أن قرأ الرسائل الإخوانية من حيث تاريخ التأليف **قراءة قبلية**، يصرّ على أن يقرأها، من حيث الوظيفة الأيديولوجية، **قراءة بعدية** على ضوء «سيكولوجيا الإرهاب الفدائي»، علماً بأن مثل هذه السيكولوجيا ما كان لها أن تتطور لا في عهد «استراتيجية المأمون الثقافية» الذي يقال لنا إن الإخوان كتبوا فيه رسائلهم

(١٧٠) حرفياً: أله - أموت، أي عش النسر.

على سبيل «الاستراتيجية المضادة»، ولا في القرن الرابع الهجري، «قرن النزعة الإنسانية»، الذي حرّر فيه الإخوان فعلاً رسائلهم. فسيكولوجيا الإرهاب الفدائي - وهي على كل حال استثناء في تاريخ العنف السياسي في الإسلام الكلاسيكي - ما كان لها أن تتطور إلا في مناخ تاريخي محدد، هو ذاك الذي تضطر فيه «مجموعة تنتمي إلى فئة الأقليات، وهي تصارع عدواً لا مجال للمقارنة بين قوتها وقوته، إلى أن تلجأ إلى أساليب في الصراع غير عادية»، وهو ما ينطبق على الحسن الصباح في لجوئه، بعد اعتناقه العقيدة الإسماعيلية، إلى سلاح الإرهاب الفدائي والاغتيال السياسي، «في مواجهة عدو أقوى على كافة المستويات» هو دولة الخلافة العباسية التي قامت ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري - وبعد سقوط بني بويه - على التحالف بين القوة العسكرية السلجوقية والقوة الأيديولوجية للغالبية الدينية السنّية.(١٧١)

وبالفعل، إن جميع من تحدث من مؤرخي الفلسفة والحياة العقلية في الإسلام، بدءاً بطه حسين ومروراً بماجد فخري وانتهاء بحسين مروة، عن حركة المعارضة السياسية المتشيّعة التي شكلتها - حسب فرضيتهم - جماعة إخوان الصفاء في مواجهة الدولة العباسية، قد وقعوا في ضرب من **مغالطة زمنية** Anachronisme إذ غاب عنهم أن هذه الدولة العباسية لم تكن في الوقت الذي صنف فيه الإخوان رسائلهم سنية إلى هذا الحد، بل كانت واقعة على العكس تحت الهيمنة المباشرة لأمراء بني بويه المتشيعين، وهذا في العراق كما في فارس كما في خراسان. لكن أكثر من يغلو في تلك المغالطة الزمنية هو ناقد العقل العربي، إذ إن التأويل الذي يقترحه للوظيفة الأيديولوجية للرسائل الإخوانية هو **تأويل إسقاطي محض** لا تستقيم له

---

(١٧١) انظر: سميرة بن عمو: «**أل. موت أو أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**»، الطبعة الثانية، اللاذقية ١٩٩٦، بدون ذكر الناشر، ولا سيما ص ٢٤ و٢٣٠.

مصداقية إلا بالارتحال من زمن إلى زمن، بل من جغرافية إلى جغرافية، بتوهم العصر البويهي سلجوقياً، وبتوهم مركز الانفتاح الثقافي الذي كانته البصرة أو بغداد في قرن النزعة الإنسانية الإسلامية قلعة ألموتية حصينة للانغلاق الأيديولوجي.

ولعلنا لا نغالي، عندما نجد ناقد العقل العربي يمد جسراً من الترادف بين الروحانية الإخوانية وبين السيكولوجيا الألموتية، إذا قلنا إننا إزاء **شلفة إبستمولوجية** تخلط بين الأزمنة والأمكنة ولا تستند إلى دليل آخر سوى كون الإخوان قد محوروا رسائلهم حول «علم النفس» بهدف التجنيد التخديري للأتباع.

والحال أنه ليس صحيحاً، أولاً، أن الإخوان محوروا رسائلهم حول علم النفس حصراً. فهم لم يخصّوه إلا بعشر رسائل من رسائلهم الإحدى والخمسين، بينما خصوا علوم الرياضيات بست رسائل، وعلوم المنطق بخمس، وعلوم الطبيعة بعشر. ثم حتى لو صح، ثانياً، أن الإخوان قد محوروا رسائلهم حول علم النفس لما كانوا أثبتوا بذلك سوى انتمائهم إلى الأفلاطونية المحدثة التي فرضت عليهم نفسها فرضاً آسراً من خلال كتاب **أثولوجيا** المنحول على أرسطو. ولكن حتى لو كان المذهب الإخواني نفسياً خالصاً، فإنه لا يمت بصلة لا إلى المذهب النفسي الإسماعيلي ولا إلى السيكولوجيا الألموتية. فالإخوان قد جعلوا خلاص النفس بيدها، إما عن طريق الدين إذا كانت مريضة، وإما عن طريق الفلسفة إذا كانت صحيحة. وخلاصها في الحالين ليس له إلا سبيل واحد: أن تكون آمرة للجسد، لا أن تكون مؤتمرة به. وقد نستطيع من موقعنا في العقلانية الحديثة أن ندين هذه الثنائية الجذرية النفسية - الجسدية. ولكن ليس لنا أن نماري في أن الإخوان، في تبنيهم المتطرف لها، لا يفعلون سوى أن يعكسوا الحساسية الفلسفية والدينية لعصرهم، بل للعصر الوسيط الإسلامي - المسيحي بأسره. ومع أن الفلسفة الإسماعيلية قامت على الثنائية عينها، إلا أن نظريتها في

خلاص النفس تفترق افتراقاً جذرياً عن النظرية الإخوانية. فخلاص النفس عند متكلمي الإسماعيلية ليس بيدها، بل بتبعيتها وائتمارها للأئمة. فليس للنفس عندهم سؤدد ذاتي، وليس مرجعها حتى إلى العقل الذي هي له حامل. فليس تضلّ النفوس كما تضل نفوس الفلاسفة، «أولئك الذين باعوا آخرتهم... واعتمدوا عقولهم، ولم يتبعوا أولياء الله للهداية إلى طريق الرشاد في الخلاص». ذلك أنه قد «ضلت العقول التابعة لمزاجها، المتابعة أحكام ذواتها في ما حاولت معرفته من أمور آخرتها بغير دليل من جهة الله تعالى» وبرجوعها إلى «ضلال الفلاسفة واستبدادهم بآرائهم»، مع أن «العقول القائمة بالقوة لا تقوم بالفعل إلا بالباعث الهادي من جهة الله تعالى المؤيد التام القائم بالكمال وبالفعل مثل نبينا محمد (ص) والقائمين مقامه في الهداية والتعليم؛ وأن سعادتها لا تتم إلا باستفادة ما تعمله وتعلمه منهم».(١٧٢)

وعلى بعد الشقة ما بين النظريتين الإخوانية والإسماعيلية في خلاص النفس وسعادتها، فإنهما كلتيهما لا تمتان بصلة إلى السيكولوجيا الألموتية القائمة على التضحية الفدائية بالنفس وعلى التنفيذ الآلي للفعل الانتحاري في انعدام شبه تنويمي للإرادة الذاتية.(١٧٣)

(١٧٢) **راحة العقل**، ص ٥٨٨-٩٥٠.

(١٧٣) كثيرة هي الروايات، التي ترجعت أصداؤها في المصادر الصليبية، عن العمليات الانتحارية التي نفذها «الألموتيون» السوريون ضد قادة جيوش الفرنجة، وأشهرها حادثة اغتيال المركيز دي مونفيرا، قائد الحملة الصليبية الرابعة. وقد كتب الكونت هنري دي شامبانيي عن زيارة له قام بها لـ «شيخ الجبل» بعيد حادثة الاغتيال تلك، فتحدث عن مشهد «يقوم فيه اثنان من حراس الشيخ بقذف نفسيهما من أعلى البرج من دون وجل من الموت الذي ينتظرهما على الصخور القائمة في أسفل البرج. وكل ذلك تلبية لإشارة وجهها لهما الشيخ، فسارعا إلى الموت في سبيل طاعته». وقد روى ابن جبير نفسه في رحلته إلى سورية عام ٦٨٥هـ أنه وجد في صفحة جبل لبنان «حصوناً للملاحدة الإسماعيلية، فرقة مرقت من الإسلام وادعت الإلهية في أحد الأنام، قُيِّض لهم شيطان من الإنسان يُعرف بسنان خدعهم بأباطيل وخيالات موّه عليهم باستعمالها وسحرهم =

وتلبيساً على الإخوان بشبهة تشكيل «حركة سرية ثورية» ذات طابع باطني تآمري، يرميهم ناقد العقل العربي بشبهة أخرى هي **الازدواجية التكتيكية**: فهدفهم المعلن اسمياً في **دور الستر** هو غير الهدف الذي يسعون إليه فعلياً في **دور الكشف**. «ففي دور الستر كان الهدف يقدم على أنه بناء المدينة الفاضلة الروحانية... أما في دور الكشف... فالهدف شيء آخر تماماً: إنه بناء المدينة السياسية، أي الدولة الإسماعيلية».

ونحن لا نماري في توظيف الإخوان لجدلية الستر والكشف. ولكن سنلاحظ أن هذه الجدلية قبل أن تكون إسماعيلية، وقبل أن تكون بشكل أعم إمامية، هي **جدلية قرآنية**. فالآيات التي تتحدث عن الستر والكشف في القرآن تنيف على العشرين. ثم إنها بالإضافة إلى ذلك، وقبل ذلك، **جدلية توراتية** وتتعلق بالطورين اللذين توزع بينهما مصير آدم: طور العري في جنة البراءة الأولى وطور الكسو بعد معصية الثمرة المحرمة. وهي القصة التي يستعيدها النص القرآني في سور البقرة والأعراف وطه. وإنما بالإحالة إلى قصة آدم هذه يستخدم إخوان الصفاء جدلية الستر والكشف استخداماً رمزياً لا يمت بأي صلة إلى التوظيف السياسي لهذه الجدلية في الأيديولوجيا الإمامية الإسماعيلية التي قالت باستتار الأئمة في «كهف التقية» في طور القمع من قبل السلطات القائمة وبعودتهم إلى الظهور مع سقوط دولة البغي وقيام دولة العدل. فمن منظور الفلسفة الروحانية التي ألزم إخوان الصفاء أنفسهم بها - والفلسفة عندهم هي «التشبه بالله بحسب ما في الطاقة الإنسانية - ميَّزوا بين طورين في علاقة النفس بالمادة. ففي دور الستر تكون النفس مأسورة إلى المادة، فتطغى فيها قوة النفس الغضبية والشهوانية على قوة النفس الناطقة، فتتلبس بلباس المادة وتستتر بستار الجسمانية. ولكن في

= بمحالها، فاتخذوه إلهاً يعبدونه ويبذلون الأنفس دونه، وحصلوا من طاعته وامتثال أمره بحيث يأمر أحدهم بالتردي من شاهقة جبل فيتردى ويستعجل في مرضاته الردى» (نقلاً عن سميرة بن عمو: «أل. موت أو **أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**، ص ١٠ و٦٨).

«دور الكشف تضعف قوتها [=النفس الغضبية الشهوانية]، وتقل شهوتها، وتقهرها النفس، إذ أيّدتها النفس الكلية بظهور النفس الزكية، والإفاضات العقلية، وتلاشي الأمور الطبيعية، وخراب المحاسن الدنيوية، وحدوث أمر الآخرة، والنشأة الثانية، والبعث الجديد، والقيامة الكبرى، فلا يكون حينئذ نفس حيوانية». و«بزوال دور الستر وظهور دور الكشف» تنعتق النفس من إسار أبالسة الهيولى وتعود «نفساً روحانية» خالصة وتحتل مكانها في مملكة أولئك «الأشخاص الروحانيين» الذين هم الملائكة. ومرة أخرى لا يفعل الإخوان سوى تأكيد انتمائهم إلى الأفلاطونية المحدثة كما فرضت عليهم نفسها من خلال كتاب **اثولوجيا**.(١٧٤) فالنفس لم تهبط من «المحل الأرفع» إلا «لترتاش»؛ فإذا عريت من ريش مادتها ارتدت إلى منبعها الصافي الإلٰهي. وبعبارة الإخوان: «إذا النفس سكنت عن الحركة الطبيعية واستعمال الطبيعة، عادت إلى استعمال ذاتها الروحانية». فالستر إذن هو كساء النفس بالمادة، والكشف هو عودتها إلى تعريها الروحاني. فالستر تجسُّم وتطبُّع، والكشف تجرد وتألّه. الستر سجن للنفس، والكشف عتق. وبما أنه «لا حاجة إلى السجن بعد خروج المسجون، فلذلك وجب في الحكمة زوال الطبيعة وتلاشيها على صفة ما، إذ لما كانت النفس متقدمة الوجود على الطبيعة وقتاً ما، غير محتاجة إلى الطبيعة، فإنها إذا فارقتها رجعت إلى حالتها الأولى التي كانت عليها قبل الخطيئة». وحالة ما قبل الخطيئة هذه هي «حقيقة الجنة» في عرف الإخوان. فالجنة التي رمز إليها الأنبياء بتعابير مادية، تقرباً منهم إلى أفهام العامة، إنما هي «عالم الأرواح، وكله صورة روحانية، لا هيولى

(١٧٤) لا ننسَ هنا أن إخوان الصفاء يستشهدون هم أنفسهم بالمقطع المشهور من هذا الكتاب قائلين: «قال أرسطاطاليس في كتاب الثالوجيا شبه الرمز: إني ربما خلوتُ بنفسي وخلعت بدني، وصرت وكأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، خارجاً عن جميع الأشياء، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجباً باهتاً، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف». (**الرسائل**، ج ١، ص ١٣٨).

جرمانية، لا يعرض له الكون والفساد ولا التغيير والبِلى»، وهذا بعكس الحال في جهنم التي «هي عالم الأجسام التي تحت فلك القمر الذي هو دائم في الكون والفساد والتغيير والاستحالة والبلى». ولئن يكن آدم قد استأهل بخطيئة مقاربته للمادة «الخروج من الجنة»، فلأن آدم رمز للنفس في هبوطها من سماء التجرد إلى أرض التجسم، كما هو رمز لها في «العودة إلى الجنة» بعد التطهر بعذابات العالم السفلي من آثام المادة. وبارتداد آدم إلى الجنة التي هبط منها، وبرجوع «النفس الجزئية إلى سعادة النفس الكلية»، وبـ«زوال دور الستر وظهور دور الكشف»، يكون الانقلاب الكبير في **الدولة**: فمع انهزام «أبالسة المادة» وانتصار «ملائكة الروح»، «تزول دولة أهل الشر وتبتدىء دولة أهل الخير».(١٧٥)

واضح للعيان أن دولة الإخوان أبعد ما تكون عن **الدولة السياسية**، وأن مشروعهم ليس ذلك المشروع السياسي التآمري الذي يعزوه إليهم ناقد العقل العربي، بل هو مشروع فلسفي أخلاقي يستعير اللغة السياسية للعصر ويغرف على سعة من قاموس «المعارضة» الإمامية ليرمز - من منظور ما سماه بعض الدارسين بحق «الإفلاطونية المحدثة الإسلامية»(١٧٦) - إلى ضرورة قيام **دولة الروح** وفناء **دولة المادة**.

وما لم نأخذ **بالتصور التآمري للتاريخ** - وهو تصور عادم المصداقية في المنهجيات الإبستمولوجية الحديثة - فليس لنا أن نشك في الصدق الذاتي لإخوان الصفا حينما يقولون: «واعلم أيها الأخ أننا لا نحسد ملوك الأرضين ولا نتنافس في مراتب أبناء الدنيا، لكن نطلب الملك السماوي ومراتب الملائكة... لأن جوهرنا جوهر سماوي، وعالمنا عالم روحي، ونحن ههنا أسرى غرباء في أسر الطبيعة، غرقى في بحر الهيولى بجناية كانت من أبينا

(١٧٥) **الرسائل**، ج ٢، ص ٦٠؛ و**الرسالة الجامعة**، ص ٧٤-٨٨.

(١٧٦) يذهب بنا الفكر هنا بصفة خاصة إلى بيير دوهيم في **نظام العالم**.

آدم الأول حين خدعه عدوه اللعين إذ قال: «هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» «فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما».[١٧٧]

وعلى نقيض ما يفترضه ناقد العقل العربي من أن روحانية الإخوان هي تغطية، على سبيل الرمز والتورية، لمشروعهم السياسي «السري الثوري»، فإننا نرى في الرمزية الإخوانية دليلاً على انتفاء مشروعهم السياسي. فكتم الأسماء وتمويه الهويات والإلغاز في اللغة و«التشفير» في الرسائل، كل ذلك قد يكون ضرورياً على مستوى البنية الداخلية للتنظيم إذا كان سرياً فعلاً وذا أهداف ثورية ومقموعاً من قبل السلطات القائمة. ولكن أي معنى للمنشور السري الدعائي، الذي يستهدف انتزاع الاقتناع الأيديولوجي، إذا كتب بلغة ملغزة مشفَّرة؟ فالدعاية الأيديولوجية، حتى ولو كان وراءها تنظيم سري، تحتاج إلى التصريح لا إلى التلميح، وإلى التسمية لا إلى التورية. والحال أن الرمزية التي اعتمدها الإخوان في رسائلهم تؤكد على **الطبيعة اللاسياسية** لمشروعهم. فاستراتيجيتهم ثقافية وأخلاقية، ومعارضتهم - إن جاز هنا استخدام تعبير «المعارضة» - روحية لا سياسية، وهي لا تستهدف لا إصلاح **الدولة** - وكم بالأحرى قلبها - بل إصلاح **الأمة** وإنقاذها من انقساماتها المذهبية ومما خالط شريعتها من «الجهالات» و«الضلالات».

والواقع أنه بدلاً من أن يوظف الإخوان رسائلهم في خدمة السياسة، فقد وظفوا لغة السياسة السائدة في عصرهم في خدمة استراتيجيتهم في الإحياء الروحي. فهم عندما يتحدثون بلسان أنفسهم عن «ظهور أمرنا، وخروج مهدينا، وقيام قائمنا، وطلوع شمسنا، وخروجنا من كهفنا»، فإنهم إنما يتحدثون **بلغة كنائية** لا تحيل إلى أي مشروع إمامي واقعي من مشاريع «فرق الشيعة» التي تعدى تعدادها - مثلها مثل فرق السنة - السبعين بحسب إحصاء النوبختي. فالقيامة التي يضعونها نصب أعينهم هي «القيامة الكبرى»،

(١٧٧) **الرسائل**، ج ٤، ص ١٦٦.

التي سيكون حدوث أمرها في الآخرة بعد «تلاشي الأمور الطبيعية وخراب المحاسن الدنيوية». ولهذا أيضاً، فإن المدينة الفاضلة التي يبشرون بها تفتقد كل صفات المدينة الواقعية، وكم بالأحرى السياسية، لتمثل محض **مدينة روحانية** لا وجود لها، ولا يمكن أن يكون لها من وجود، إلاّ في محض الأذهان من دون الأعيان، مدينة للنفوس لا للأجساد.[١٧٨] مدينة مرئية لمن هم في داخلها من الأخيار، غير منظورة لمن هم في خارجها من الأشرار. مدينة في **اللامكان**، لأن المكان هو بُعْد للواقع، وهي مدينة فوق الواقع ومتعالية على مدن الواقع: «يجب لنا أن نبتدىء ونأخذ في بناء المدينة التي تضم شملنا وتجمع جملتنا... مدينة روحانية فاضلة شريفة... ولا يكون بناء هذه المدينة في الأرض، لئلا تزول إذا بدلت الأرض، ولا على وجه البحر لئلا تصل إليها أمواجه وزفراته وملوحة آجاجه... ولا يكون بناؤها معلقاً في الهواء بحيث لا ينالها دخان أهل الأرض، وما يتصاعد من أحوالهم القبيحة وأفعالهم الرديئة. وينبغي أن تكون مرتفعة عالية بحيث لا تنالها الأبصار، لتكون مشرفة على سائر المدن في دائم الأوقات». وإذا تمّ الفراغ من بناء هذه المدينة من **اللامادة** بحيث تبقى «حية لا تموت»، فلا بد أيضاً من بناء المركب الموصل إليها، وهو بدوره مركب للأرواح لا للأجساد، ومصنوع لا من ألواح الخشب بل من مادة النفوس، بحيث يكون «سفينة نجاة» أخرى كتلك «التي بناها أبونا نوح» لينجو ركابها من «نيران طوفان الطبيعة» ويسلموا من «أمواج بحر الهيولى».[١٧٩]

(١٧٨) بهذا المعنى الروحي وحده، وليس بالمعنى الألموتي التخديري الذي ألمع إليه الجابري، تحدث الإخوان عن مدينتهم بوصفها «مدينة الله» حسب التعبير الأغوسطيني المشهور، أو بحسب تعبيرهم مدينة «صاحب الناموس الأكبر» الذي تعود إليه ملكية النفوس، لا ملكية الأجساد، لأن «من ملَكَ الأجساد لا يملك النفوس، إذ النفوس تحيا بها الأجساد، وبمفارقتها يكون موتها».

(١٧٩) **الرسالة الجامعة**، ص ٥١٦-٥٢٨.

واضح للعيان من هذا كله أن المدينة الروحانية الإخوانية ليست برسم التحقيق. فمذهب الإخوان طوباوي، لا واقعي. ويوطوبياهم أخروية، لا دنيوية. ورهانهم على حياة النفوس في الآخرة، لا على حياة الأجساد في الدنيا. وهذا الطابع الطوباوي المحض لمشروعهم هو ما يضعه على طرفي نقيض، لا من المشروع الإسماعيلي فحسب، بل أيضاً وأساساً من كل مشروع سياسي بقدر ما تنحصر غائية المشروع السياسي – تحت طائلة فقدان المعنى – بالتحقيق العملي.

ولعلّ منحى الإخوان الطوباوي المحض هذا هو ما يفسر ما لا نتردد في أن نسميه **فشلهم التاريخي**. فالمشروع الإخواني قد بقي بلا غد، وبلا وراثة. ولولا أبو حيان التوحيدي – الذي ندين له بثروة من المعلومات عن الحياة العقلية في القرن الرابع الهجري – لاندثرت أسماء مصنفي الرسائل في غياهب العدم.

وقد يكون إيغالهم في الرمزية، فضلاً عن الطوباوية، سبباً إضافياً لبقاء مشروعهم الثقافي – الأخلاقي بلا وراثة. فاستعمالهم لرموز الحركات السياسية الإمامية في عصرهم – وإن بغرض توظيفها لأهداف روحية لا سياسية – قد أفسح في المجال أمام أشد الحركات الإمامية تطرفاً، ونعني الإسماعيلية، لأن تضع اليد على تراثهم وتصادره لحسابها الخاص. وربما كان هذا هو بالتحديد المظهر الأكثر درامية لفشل المشروع الإخواني: فإخوان الصفاء الذين ما اجتمعوا وكتموا أسماءهم وبثوا رسائلهم مغفلة من التواقيع إلا توكيداً منهم على ضرورة **العمل الجماعي** والتعالي فوق **التفرّق الفئوي للأمة**، انتهى بهم المطاف إلى أن أُعْتُدّوا **فرقة شديدة التفرّق من الأمة**. وما كفى الإخوان أن فرضت عليهم على هذا النحو **الإقامة الجبرية في المنفى الإسماعيلي**، بل إن هذه الإقامة – التي كان يمكن أن تكون مؤقتة – جنحت إلى أن تصير مؤبدة منذ تمت المصادقة، من قبل بعض المستشرقين ومؤرخي الحياة العقلية في الإسلام – وآخرهم ناقد العقل العربي – بلا أي

حذر نقدي وبلا إعادة دراسة معمقة للملف الإخواني، على المصادرة الإسماعيلية لصك ملكية تراثهم.

وبانتظار أن يعاد فتح الملف الإخواني وتحريره – بفضل مناهج حفريات المعرفة – من خناق الهوى الأيديولوجي، فإننا قد نغامر هنا بتقديم تعليل إضافي للفشل التاريخي لإخوان الصفاء **كفريق عمل جماعي**. فمن يقرأ رسائل الإخوان ويعيد قراءتها بتمعن يمكنه أن يلاحظ بعض الاختلاف في صياغة مصنفي الرسائل **للإشكالية المركزية** الإخوانية: إشكالية التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فقد كنا رأينا مصنِّف ليالي **الإمتاع والمؤانسة** يؤكد أن الهدف الذي اجتمعت عليه العصبة الإخوانية هو «غسل الشريعة وتطهيرها بالفلسفة» بعد أن «دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات». **وبموجب هذا التشخيص، يكون المريض هو الشريعة، والطبيب هو الفلسفة**. وهذا التقديم للفلسفة في الصحة، وهذا التأخير للشريعة في المرض، هو ما يؤكده أيضاً المقدسي، المحرر الأول للرسائل فيما يبدو، حيث «اندفع» يقول، وقد «هيّجه الحريري غلام ابن طراره يوماً في الوراقين»: «الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء؛ والأنبياء يطبّون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم؛ والفلسفة طب الأصحاء... والفلاسفة يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً». والحال أن رسائل إخوان الصفاء كما وصلتنا لا تتساوى كلها فيما بينها في هذا الإخراج الجريء لإشكالية التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فهناك من الرسائل ما يعيد التوكيد على أن «المذاهب والديانات كلها وُضعت كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرضى النفوس»، وأن «الأنبياء هم أطباء النفوس».[١٨٠] وهناك من الرسائل ما يضع الشريعة والفلسفة على قدم من المساواة في المصدر كما في المقصد: «اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض

(١٨٠) **الرسائل**، ج ١، ص ٣٨؛ ج ٢، ص ٣٢٥.

المقصود منهما الذي هو الأصل ويختلفان في الفروع. وذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل إنها التشبّه بالإله بحسب طاقة البشر... وهكذا الغرض من النبوة والناموس هو تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد، وإيصالها إلى الجنة ونعيم أهلها في فسحة عالم الأفلاك وسعة السماوات... فهذا هو المقصود من العلوم الحكمية والشريعة النبوية جميعاً».(١٨١) ولكن هناك أيضاً من الرسائل ما يقدم الأنبياء على الفلاسفة في المنزلة كما في مستهل الرسالة السابعة والأربعين: «اعلم أيها الأخ... أن أخيار العقلاء هم العلماء، وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء عليهم السلام، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة والحكماء».(١٨٢) والحال أن الرسالة التالية الثامنة والأربعين - وهي السابعة من العلوم الناموسية والشرعية - تشير لا إلى وجود **اختلاف** في مواقف إخوان الصفاء، قد يكون مردّه إلى تعدد هويات مصنفي الرسائل وتباين أقلامهم، بل إلى وجود **خلاف**. ففي فصل تعقده تحت عنوان: «فصل في خطاب المتفلسفين الشاكين في أمر الشريعة الغافلين عن أسرار الكتب النبوية» تشير إلى أن أخاً من الإخوان، بل «شيخاً من مشايخهم» قد غلا في اختلافه مع باقي الإخوان وفي انتحال آراء الفلاسفة و«شبهاتهم» حتى أنكر المعرفة بجوهر النفس قائلاً: «هذا علم لا يمكن أن يعلم» ومحتجاً بقول جالينوس: «إني لا أدري ما جوهر النفس». بل مضى في غلوه إلى أبعد من ذلك حتى أنكر التضامن بين الشريعة والفلسفة وقال بفك الارتباط بينهما، مستغرقاً في الآراء الفلسفية إلى حد الإعراض عن الكتب الإلهية. تقول الرسالة بالحرف

(١٨١) المصدر السابق نفسه، ج ٣، ص ٣٠.

(١٨٢) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٢٤. وقد سبق لنا الاستشهاد بهذا النص، ولكن في معرض نفي الصفة الإسماعيلية عن إخوان الصفاء، إذ جعلوا من الفلاسفة، لا الأئمة، خلفاء الأنبياء.

الواحد: «قد فهمنا أيها الأخ الرحيم، أيّدك الله وإيانا بروح منه، ما ذكرته مما جرى بينك وبين أخ من إخواننا من المذاكرة والبحث عن مبادئ الموجودات وعلل الكائنات، وما شكوت من صعوبة انقياده إلى صفوة الإخوّة والمعاونة على نصرة الأديان النبوية، وما وصفت من شدة استغراقه في الآراء الفلسفية، وإعراضه عن معرفة أسرار الكتب الإلهية وتفسير التنزيلات النبوية ومعاني موضوعات الشرائع الناموسية... وما ذكرتَ من اعتماده في البصائر والمعارف على ما يدركه عقله وتمييزه وبصيرته، ويؤدي إليه اجتهاده، وما قلتَ من تعلقه بأقاويل الفلاسفة في آرائهم المختلفة وقياساتهم المتناقضة على أصول لهم مغايرة».

وإنما في معرض الرد على هذا «الأخ» المنشق، الذي يؤكد فصل تالٍ من الرسالة أنه قد أدرك مرتبة «المشيخة»، يبادر محرر الرسالة الثامنة والأربعين بدوره إلى فك التضامن بين الشريعة والفلسفة، وإلى إعادة صياغة الإشكالية المركزية الإخوانية في اتجاه الانتصار للشريعة على الفلسفة، والغلو في هذا الاتجاه إلى حد **تهجين** الثانية مقابل **تأصيل** الأولى. فهو، بعد أن ينصح الأخ الشاكي بالصبر على الأخ المنشق ومداورته بالرفق ومذاكرته «بما جاءت به الأنبياء، عليهم السلام، في تنزيلاتهم من أخبار الملائكة، وقصة إبليس والجان، وحديث آدم وبدء خلقه، وسجود الملائكة له، وأخذ الميثاق على ذريته، وما شاكل ذلك من حديث القيامة والبعث والحشر، والحساب والميزان، والجواز على الصراط، والنجاة من النار... وأشباهها مما هو مذكور في التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء»، يحذره من حذو حذوه في تقليد «أقاويل الفلاسفة المختلفي الآراء المتناقضي الأقوال»، ويذكّره بوحدة **حقيقة الأنبياء وتعدد حقائق الفلاسفة**، مؤكداً له أن «دين الأنبياء دين واحد، ومسكلهم مسلك واحد، ومقصدهم مقصد واحد. وإن اختلفت شرائعهم. وأما الفلاسفة فليست شريعتهم واحدة، ولا دينهم واحد، فكيف يرضى العاقل عن أسرار كتب الفلاسفة مع اختلافهم، ويعرض عن

البحث وعن معرفة أسرار كتب الأنبياء، عليهم السلام، مع اتفاقها؟».[(١٨٣)]

إن نهاية إخوان الصفاء، إذاً، غير بدايتهم. والحساسية التي صنفت بها الرسائل الرياضية والفلسفية، وهي التي تشغل المجلدين الأول والثاني من الموسوعة الإخوانية، هي غير الحساسية التي صنفت بها الرسائل النفسانية والناموسية التي تشغل المجلدين الثالث والرابع من الموسوعة. ولا شك أن هذا الاختلاف في الحساسية يعود إلى اختلاف أقلام المصنفين وتمايز أمزجتهم الفكرية. ولكنه يعود أيضاً، على ما يخيل إلينا، إلى الخلاف الذي دب في صفوف إخوان الصفاء بصدد إشكاليتهم المركزية بالذات، وغلبة أنصار التوجه الديني الروحي منهم على أنصار التوجه الفلسفي العقلي. وهذا التطور يجد تعبيره الأقوى في **الرسالة الجامعة**. فقد كان الإخوان، في الفهرست التقديمي لرسائلهم، قد وعدوا قارئهم بأن تكون «الرسالة الجامعة مقصورة على البراهين»، وبأن تتحاشى «حلّ الشكوك وكشف الشُّبَه بطريق إقناعي لا برهاني»، وبأن تأتي حقائقها «مستقصاة ببراهين هندسية يقينية، ودلائل فلسفية حقيقية، وبيّنات علمية، وحجج عقلية».[(١٨٤)] والحال أن العكس هو ما حصل. فالرسالة الجامعة، اللاحقة التصنيف على الرسائل الإحدى والخمسين، جاءت إقناعية لا برهانية، مستغرقة في الرموز أكثر منها في المفاهيم، مخاطبة للوجدان أكثر منها للعقل. وبدون أن ننفي احتمال

(١٨٣) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٧٧-١٨١. وتجدر الإشارة إلى أنه في هذه الرسالة «التصحيحية» ورد الاستشهاد بالقول المنسوب إلى النبي عن أرسطاطاليس أنه «لو عاش حتى يعرف ما جئت به لأتبعني على ديني»؛ وهو الاستشهاد الذي وجدنا ناقد العقل العربي يستدل به على عداء إخوان الصفاء للفلسفة من دون أن يشير إلى كونها رسالة «خلافية» لا تعكس جملة موقف الإخوان، بل تنتصر لفريق منهم جنح إلى تغليب الشريعة على الفلسفة ضداً على موقف فريق آخر «منشق» جنح على العكس إلى تقديم الفلسفة على الشريعة؛ الأمر الذي ينمّ في الحالين عن حدوث نوع من «انفجار داخلي» في الإشكالية المركزية الإخوانية في التوفيق بين «الفلسفة اليونانية والشريعة العربية».

(١٨٤) المصدر السابق نفسه، ج ١، ص ٣٨ و٤٣.

التدليس،[(١٨٥)] فإننا نعتقد أنه من المشروع لنا أن نقرّر أن منزع الإخوان **الطوباوي، الرمزي، اللفظي** قد بلغ أوجه في **الرسالة الجامعة**؛ وهذا في سياق من تغليب العاطفة الدينية على العقل الفلسفي. وحسبنا دليلاً على ما نقول إن مصنف **الرسالة الجامعة** قد حشاها بما لا يقل عن ستمائة آية قرآنية، مما حوّلها في العديد من مقاطعها إلى ترتيلة دينية.

ومع ذلك كله، ورغم المسافة التي تفصل **الرسالة الجامعة** عن بقية الرسائل الإحدى والخمسين من حيث الغلو في التغليف بالغلاف الديني، فإن عبق الروحانية الذي يفوح منها يظل مميزاً لها عن إنتاج الفكر الديني التقليدي في الثقافة العربية الإسلامية. فهي تنفرد بتقديم مقاربة روحية للإسلام لا تجد لها ما يضارعها سوى النتاج النظري للتصوّف. وحسبنا قرينة على ما نقول إن خمسمائة من الآيات الستمائة التي يسوِّر بها إخوان الصفاء **رسالتهم الجامعة** هي من المكيات. والحال أن مكيات القرآن تقوم للتشريع الروحي مقام المدنيات للتشريع المدني. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الحركات الأيديولوجية الحديثة الساعية إلى **تسييس الإسلام** تعتمد اعتماداً طاغياً في بناء ترسانتها الأيديولوجية على المدنيات دون المكيات. ومن هنا بالتحديد، يعاود المشروع الإخواني في **الرسالة الجامعة** كما في سائر الرسائل الإحدى والخمسين اكتساب **حيوية معاصرة**. ففي زمن صعود مد الإسلام السياسي هذا قد يكون مفيداً استحضار المشروع الإخواني لتشييد **مدينة روحانية** هي الأولى والأخيرة في نوعها في تاريخ الإسلام.

(١٨٥) لا ننسَ أن مخطوطة **الرسالة الجامعة** قد استقيت من خزائن الكتب الإسماعيلية في الهند، وبالاستناد إلى ناسخين متأخرين. ولعل ذلك ما يفسر قوة حضور الفكرة الإمامية في **الرسالة الجامعة** واعتبار «الأئمة المهديين»، هم «ورثة الأنبياء»، وليس الفلاسفة والعلماء الحكماء، كما في عموم الرسائل الإخوانية.

(٥)

المماثلة كمنهج للعقل المستقيل؟

ليس العرفان، في نظر ناقد العقل العربي، رؤية فلسفية - دينية للعالم فحسب، وليس موقفاً وجودياً - وجدانياً من العالم فحسب، بل هو أيضاً نظرية في معرفة العالم أيضاً. ولهذه النظرية المعرفية منهج واحد وحيد هو «الكشف» كما يسميه الصوفية الإسلاميون، أو **المماثلة** Analogie كما يترجم ناقد العقل العربي بالمرادفة عنهم. لنستمع إليه يقول:

«نحن نؤمن بقدرة العقل على تفسير ما يسميه العرفانيون الكشف. وقد قدم العقل، فعلاً، تفسيراً لذلك منذ أرسطو، وذلك حينما لاحظ هذا الأخير أن الفيثاغوريين، وهم فرقة فلسفية سرية تدّعي المعرفة بالأسرار، يعتمدون المماثلة منهجاً لهم، وأنهم لا يبحثون عن علل الأشياء وأسبابها كما يجب أن يكون البحث، بل بالعكس يتعاملون مع الظواهر بصورة تجعلها تستجيب لآرائهم الخاصة المسبقة. إنهم يبذلون كل جهودهم، كما يقول أرسطو، لجعل الظواهر تتكيف مع معتقداتهم [هنا يفتح ناقد العقل العربي هامشاً ليحيل قارئه إلى الصفحات ١٣-١٧ من كتاب بيير دوهيم: **نظام العالم** Le Système du Monde]. ومعروف أن الفيثاغوريين مصدر أساسي من مصادر الفكر العرفاني. وكما سبق أن بيّنا، فإن اعتماد العرفان الإسماعيلي المماثلة صراحة كمنهج مفضل لديهم ربما يكون أثراً لحضور الفيثاغورية حضوراً قوياً في فلسفتهم، ومعروف أنهم ينتسبون صراحة إلى فيثاغورس إذ يصرحون في مستهلّ **رسائل إخوان الصفاء**، وفي أماكن أخرى منها، أنهم يتّبعون منهج

الفيثاغوريين. أما الكشف الذي يدعيه المتصوفة «السنيون»[1]، فلم يرَ فيه زملاؤهم البيانيون غير عملية ذهنية معروفة جداً لديهم، تقوم على أن «النظير يذكر بالنظير» أي على المماثلة».[2]

إننا لن نتوقف هنا من جديد أمام الدعوى الجابرية [=التامرية] القائلة أن الأئمة الإسماعيليين هم مؤلفو **رسائل إخوان الصفاء**. كما أننا لسنا معنيين هنا ببيان مدى الخلاف الجذري في نظرية المعرفة بين المتصوفة الذين يقولون بالكشف الذي هو في طاقة كل بشر يسلك مسلكهم وبين الإسماعيليين الذين يحصرون العلم بالأئمة المقدسين. كما لن ندخل في نقاش حول مدى الظلم والإجحاف في توصيف ناقد العقل العربي للفيثاغوريين بأنهم محض «فرقة فلسفية سرية تدعي المعرفة بالأسرار» وفي التنكّر لدورهم التاريخي في إرساء الأسس النظرية لعلوم العدد والرياضيات. ولكن سنحصر تدخلنا بنقطة واحدة يتيمة: هل المماثلة منهج عرفاني حقاً؟ بل هل هي منهج العقل العرفاني حصراً من حيث هو «عقل مستقيل»؟.

إن الدليل الوحيد الذي يسوقه ناقد العقل العربي على دعواه الجزافية هذه هو أن أرسطو، فيلسوف العقل الذي يضع الجابري سلطته فوق سلطة العقل نفسه، سبق له، بشهادة بيير دوهيم، مصنِّف **نظام العالم**، أن أكّد أن الفيثاغوريين، رواد العرفان في الفلسفة اليونانية، «يعتمدون المماثلة منهجاً لهم».

لن ندخل، هنا أيضاً، في نقاش حول مدى عرفانية الفيثاغوريين.[3]

(١) يضع ناقد العقل العربي هنا نعت «السنيين» بين مزدوجين كما لو أنه لا يصلح أصلاً أن يُنسب المتصوفة إلى السنة.

(٢) **بنية العقل العربي**، ص ٣٧٥.

(٣) حسبنا أن نشير إلى أن العرفان كظاهرة تاريخية يعود زمن ظهوره، بإقرار الجابري نفسه نقلاً عن فستوجيير، إلى بدايات العصر الميلادي. والحال أن الفيثاغوريين، وتحديداً =

ولكن أول ما سنلاحظه أن أرسطو لا ينتقدهم، في كل مرة ينتقد فيها مذاهبهم، إلاّ في سياق الإقرار بدورهم في إنشاء علم الرياضيات. هكذا يقول: «في زمن هؤلاء الفلاسفة،[4] بل حتى قبلهم، كرّس أولئك الذين يطلق عليهم اسم الفيثاغوريين أنفسهم للرياضيات وكفلوا لها التقدم، وكانوا إلى ذلك السباقين. وبحكم تضلّعهم في هذا العلم، فقد ارتأوا أن مبادئ الرياضيات هي مبادئ الموجودات قاطبة».[5]

إذاً، فالفيثاغوريون الذين يدخل أرسطو في نقاش معهم هم الفيثاغوريون **الرياضيون** المتقدمون، لا الفيثاغوريون **العرفانيون** المتأخرون.[6] والحال أن هذا الوجه الرياضي لقدامى الفيثاغوريين هو ما يتقصّد ناقد العقل العربي تمويهه وحجبه بتصويره إياهم، من خلال النص الذي يبتسره عن دوهيم، وكأنهم مجرد فرقة سرية عرفانية في مذهبها وعرفانية في منهجها. ولعل كلمة «ابتسار» لا تفي هنا بالغرض: فنص دوهيم مبتور بتراً فظاً عن سياقه في نص الجابري لإنطاقه بعكس منطوقه. فدوهيم، في الواقع، قد ساق ما ساقه من كلام أرسطو عن الفيثاغوريين لا في معرض **التنديد** بعرفانيتهم ولاعقلانيتهم، بل بالعكس في معرض **التنويه** بتجليتهم التاريخية في إرساء الأسس الأولى للفلكيات النظرية.

وبالفعل، إن دوهيم يفرد الفصل الأول من الجزء الأول من كتابه الموسوعي [= عشرة أجزاء] عن تاريخ المذاهب الكسمولوجية للكلام عن

= من يتحدث أرسطو عنهم كما سنرى حالاً، هم من مجايلي مفصل القرنين السادس/ الخامس ق.م.

(٤) يقصد الفلاسفة القبسقراطيين في القرنين السادس والخامس ق.م.

(٥) أرسطو: **ما بعد الطبيعة** (٩٨٥ ب) La Métaphysique، ٩٨٥ ب، ترجمة وتقديم جان تريكو، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٠، م ١، ص ٤١.

(٦) يعود إلى عصر أوغسطس في ختام القرن الأول ق.م ومطلع القرن الأول ب.م زمنُ ظهور الفيثاغورية المحدثة التي غلّبت القيمة الصوفية للعدد على قيمته الرياضية.

«الفلكيات الفيثاغورية»، وللإشادة بأسبقية الفيثاغوريين إلى تأسيس **أول مذهب علمي** في دراسة الأجرام السماوية. ومن دون أن يعطي هذه الأسبقية صفة البداية المطلقة - فليس في تكوين النظريات العلمية بدء من نقطة الصفر - فإنه يعدِّد لقدامى الفيثاغوريين، وفي مقدمتهم فيلولاوس الذي عاش في نهاية القرن الخامس ق.م.، ثلاثة إنجازات مبكرة في مجال النظرية العلمية الفلكية: ١ - القول بكروية الأرض؛ ٢ - نفي مركزيتها للكون؛ ٣ - إثبات حركة دورية لها، وإن لم يكن حول نفسها وحول الشمس كما سيثبت العلم الفلكي الحديث، بل حول ما أسموه بـ«النار المركزية». وفضلاً عن هذه الإنجازات المبكرة، يحرص دوهيم على الإشارة إلى أن الفيثاغوريين القدامى، وفي مقدمتهم فيلولاوس دوماً، قد أورثوا الكسمولوجيا القديمة واحدة من أكثر فرضياتها رسوخاً واستمرارية عبر الزمن وصولاً إلى مطالع الحداثة، أعني قسمة الكون إلى عالمين: ما فوق فلك القمر بموجوداته الإلهية وشبه الإلهية وبأجرامه الجوهرية الصافية الأزلية التي لا يسري عليها ناموس الكون والفساد، وما دون فلك القمر بعناصره المختلطة الفانية الخاضعة لمبدأ الصيرورة والتغير بحيث لا يكون لها كون إلا بقدر ما يتحتم أن يعقبه فساد. وغني عن البين أن فرضية فيلولاوس هذه قد قامت للميتافيزيقا المشائية مقام حجر الزاوية إلى حد غاب معه أصلها الفيثاغوري وصارت تعتدّ من قبل كثرة من الباحثين موروثاً أرسطياً قحاً.[7]

وإنما في سياق هذه الإشادة بتجلية الفيثاغوريين في مضمار علم الفلك يورد دوهيم شذرة من كتاب أرسطو **في السماء** كشهادة تاريخية - وإن من موقع خلافي - على أصالة المذهب الفيلولاوسي **كأول فرضية فلكية تقول**

(٧) من هؤلاء الباحثين، بطبيعة الحال، ناقد العقل العربي نفسه: فهو لا يتردد في الجزم بأن أرسطو هو من ميّز «تمييزاً حاسماً بين عالم ما فوق فلك القمر، وهو السماء، وعالم ما تحت فلك القمر، وهو الأرض» (ب.ع.ع. ص ٤٠٧).

بلامركزية الأرض. هكذا يقول دوهيم: «بصدد هذه الفرضية الأساسية الأولى للاصطرنوميا الفيلولاوسية تتوفر شهادات كثيرة. وهاكم أولاً شهادة أرسطو في كتابه **في السماء**: «إن الفيثاغوريين... يعتقدون أن الجسم الأنبل يوائمه الموضع الأنبل، وأن المواضع النهائية أنبل من المواضع المتوسطة، وأخيراً أن المواضع النهائية هي الحدّ الأقصى والمركز. من هنا **يستنتجون بالمماثلة** أن ليست الأرض هي التي تشغل مركز فلك العالم، بل النار».[8]

هذا هو النص - اليتيم - الذي اعتمد عليه ناقد العقل العربي ليقول إن **العقل**، ممثلاً بأرسطو، اقتدر منذ وقت مبكر على تفسير **لاعقلانية** العرفانيين، ممثلين بالفيثاغوريين، وذلك «حينما لاحظ هذا الأخير أن الفيثاغوريين، وهم فرقة فلسفية سرية تدعي المعرفة بالأسرار، يعتمدون المماثلة منهجاً لهم».

وقبل أن نعيد بناء موقف أرسطو من الفيثاغوريين ومن اعتمادهم **المفترض**[9] على منهج المماثلة، لا بد أن نثير **شبهة**. فدوهيم يورد ما يورده في نصه من كلام أرسطو عن الفيثاغوريين ومنهجهم اقتباساً من كتابه **في السماء**. والحال أن ناقد العقل العربي يعرف كتاب أرسطو هذا جيداً - أو هكذا يفترض فيه - ما دام يفرد له صفحتين ونيفاً في جملة تلخيصه المدرسي لمذهب أرسطو «البرهاني»، والذي استغرق فصلاً بتمامه من كتابه عن **بنية العقل العربي**.[10] فلماذا لم يرجع ناقد العقل العربي إلى أرسطو مباشرة وآثر أن يورد رأيه المزعوم في «منهج الفيثاغوريين» نقلاً عن دوهيم؟.

(٨) بيير دوهيم: **نظام العالم، تاريخ المذاهب الكسمولوجية من أفلاطون إلى أرسطو**، مصدر سابق ذكره، ج ١، ص ١٣. والتسويد منا.

(٩) نقول: «**المفترض**» لسبب سيتضح حالاً.

(١٠) هو الفصل الذي عقده تحت عنوان: «ما البرهان؟» (ص ٣٨٣-٤١٣) من **بنية العقل العربي**، والذي أفرد منه الفقرة السادسة بتمامها (ص ٤٠٦-٤٠٩) لتلخيص كتاب «**في السماء**».

تفسير ذلك في منتهى البساطة. فالمطلوب الأول لناقد العقل العربي كان التحري عن دليل أرسطي يبني عليه حكمه بـ«الفَثْغَرة» - وبالتالي بـ«العَرْفَنَة» - على منهج المماثلة. والحال أنه لو رجع إلى أرسطو، لا إلى دوهيم، لما وجد لديه مطلوبه. إذ إن الإشارة إلى اعتماد الفيثاغوريين لمنهج المماثلة ترد، لا في نص أرسطو نفسه، بل فقط في ترجمة دوهيم له.

ولسنا ندري كيف وقع العلاّمة الكبير في ما وقع فيه من غلط في الترجمة. أهو سوء اجتهاد - وليس تخلو ترجمة من اجتهاد - أم أن السبب يعود إلى اعتماده في أرجح الظن على الترجمة اللاتينية لنص أرسطو، لا على الأصل اليوناني؟[11] أياً ما يكن من أمر، فإن النص، على وجازته، ينطوي في ترجمة دوهيم له على غلطين. فلا الاعتقاد المنسوب إلى الفيثاغوريين هو اعتقادهم، ولا المنهج المعتمد عليه في وضع هذا الاعتقاد موضع التطبيق هو منهج المماثلة.

وقبل أن نورد نص أرسطو بحرفه وتمامه، لا بد، حتى نفهمه، من أن نعيد بناءه في سياقه. فأرسطو، على عادته في تقديم نظرياته الخاصة، يبدأ دوماً بعرض مذاهب من تقدمه وخالفه من الفلاسفة. هذا ما فعله في **ما بعد الطبيعة**، وهذا ما يفعله في **السماء**. فعندما ينتقل إلى بيان تصوره الخاص عن الأرض وثباتها ومركزيتها للكون، يبدأ بأن يلاحظ أن الفيثاغوريين يذهبون غير هذا المذهب بتوكيدهم أن المركزية هي لفلك النار، لا للأرض، وبقولهم بازدواجية الأرض نفسها إلى أرضين: أرضنا المنظورة لنا، وأرض أخرى غير منظورة يسمونها **الأرض المقابلة**. وفي هذا السياق يقول أرسطو: «فيما يتعلق بموقع الأرض، فإن الرأي ليس موضع إجماع. فمعظم

(١١) لا ننس أن دوهيم حين شرع في تصنيف كتابه الموسوعي في العقد الأول من القرن العشرين ما كانت ترجمة المدونة الأرسطية قد استقرت بعد، ولم تكن ترجمة جان تريكو - التي باتت هي المعتمدة اليوم في الساحة الفلسفية الفرنسية - قد رأت النور بعد.

الفلاسفة يؤكدون أنها تقع في مركز العالم، وهؤلاء هم في الواقع جميع من يعتبر أن السماء متناهية. ولكن إلى عكس هذا الرأي يذهب ممثلو المدرسة الإيطالية الذين يسمون بالفيثاغوريين. فعند هؤلاء أن النار هي التي تشغل المركز. أما الأرض فلا تعدو أن تكون واحداً من الكواكب، وهي التي تُحدِث النهار والليل بحركتها الدورية حول المركز. وفضلاً عن ذلك، فإنهم يتخيلون أرضاً أخرى، معاكسة لأرضنا، يسمونها الأرض المقابلة. وهم، بعملهم هذا، لا يسعون إلى بناء النظريات والأسباب لتفسير الوقائع الملحوظة، بل يطوّعون الوقائع ليدخلوها في النظريات والآراء الخاصة بهم، قاصرين كل جهدهم على تكييفها معها. ولكن هناك كثرة من فلاسفة آخرين يوافقونهم في ما يذهبون إليه من عدم جواز تعيين موضع الأرض في منطقة المركز، وهم يستمدون اقتناعهم هذا لا من الوقائع، بل من استدلالاتهم بالأحرى. فهم يعتقدون بالفعل أن أنبل الأشياء ينبغي أن يعود إليها أنبل المواضع. والنار عندهم أنبل من الأرض، وما هو في الحدّ أنبل مما هو في الوسط؛ والحال أن الطرف والمركز حد، وعليه، وبناء على هذه الاعتبارات التي يتخذون منها نقطة انطلاق لاستدلالهم، فإنهم يعتقدون أن ليست الأرض هي التي تشغل مركز الفلك، بل النار بالأحرى. أما الفيثاغوريون بالمقابل فيأتون بتفسير آخر».[12]

واضح من النص إذاً، أن استدلال «الموضع الأنبل للجسم الأنبل» ليس استدلالاً للفيثاغوريين، كما يؤكد نص دوهيم، بل هو استدلال لفلاسفة آخرين يشاطرونهم الرأي في لامركزية الأرض، وإن كانوا لا يشاطرونهم التعليل.

(١٢) أرسطو: **رسالة السماء** وبذيلها **رسالة العالم** المنحولة على أرسطو (٢٩٣أ) Traité du Ciel Suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien du Monde، ترجمة جان تريكو، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٤٩، ص ١٠١-١٠٢.

وواضح من النص ثانياً أن المنهج الذي يعتمده هؤلاء الفلاسفة هو **منهج الاستدلال** حصراً، وليس منهج المماثلة كما يوهم نص دوهيم.

وبالفعل، نحن نستطيع أن نعيد بناء هذا الاستدلال في الصيغة القياسية التالية:

المقدمة الكبرى: للجسم الأنبل الموضع الأنبل.

المقدمة الصغرى: النار أنبل جسماً من الأرض.

النتيجة: إذاً للنار الموضع الأنبل [=المركز].[١٣]

ولكن لئن انتفت على هذا النحو واقعة استخدام الفيثاغوريين لمنهج المماثلة، فإن ذلك لا يغير شيئاً في صرامة النقد الذي يوجهه أرسطو إليهم: **تكييفهم للوقائع تبعاً لنظرياتهم، بدلاً من تكييف نظرياتهم تبعاً للوقائع**. ولكن خلافاً لما يؤكده ناقد العقل العربي من أن استخدامهم لمنهج المماثلة هو حصراً ما قادهم إلى أن «يتعاملوا مع الظواهر بصورة تجعلها تستجيب لآرائهم الخاصة المسبقة»[١٤]، فإن قراءة نص أرسطو - ولو بوساطة دوهيم - في سياقه تقطع بأن ملاحظته النقدية الصارمة تلك لم تكن تستهدف المنهجية التماثلية لدى الفيثاغوريين، بل منهجية استدلالية مغايرة ذات صلة بنظريتهم عن **الأرض المقابلة**. فلنعد إذاً إلى نص دوهيم: «يحكي أرسطو في ختام كتابه عن **الفيثاغوريين**[١٥] قولهم: إن الأرض تسلك مسلك الواحد من

(١٣) الواقع أننا هنا أمام ما يسمى في فن المنطق بالقياس المركب نظراً إلى أن المقدمة الصغرى تتألف هنا من مقدمة ظاهرة هي تلك التي ذكرناها، ومن مقدمة مضمرة كانت في الأساس نتيجة لقياس حذفت مقدمتاه: ومؤداه أن أنبل المواضع الحد، والمركز حد، إذاً فالمركز أنبل المواضع.

(١٤) ب.ع.ع، ص ٣٧٥.

(١٥) كتاب لأرسطو لم يصلنا عن **مذاهب الفيثاغوريين**، ويُرجح أنه لم يكن كتاباً أصيلاً، بل تجميع متأخر زمنياً لجملة ما هو مبثوث في سائر كتب أرسطو عن الفيثاغوريين ونظرياتهم.

الكواكب، فتدور حول المركز، وموقعها من الشمس هو ما يحدث النهار والليل. والأرض المقابلة تدور أيضاً حول المركز، اقتفاءً بالأرض... وما يؤكدونه ههنا لا يتوصلون إليه بالبحث، كما هو واجب، عن أسباب الظواهر وعللها؛ بل بالعكس، فهم يطوّعون الظواهر طبقاً لآراء وأسباب هي بهم خاصة. وهم يبذلون قصارى جهدهم لتكييفها مع هذه الآراء، وهذا شيء غير مناسب البتة. وبالفعل، وإذ يسلمون بأن العدد عشرة عدد تام، فقد شاؤوا أن يرفعوا إلى عشرة عدد الأجسام التي تتحرك دائرياً. وطبقاً لهذه الأمنية، فقد وجدوا في فلك النجوم الثابتة جسماً أول ثم في الكواكب السيارة أجساماً سبعة أخرى، وفي أرضنا جسماً آخر أيضاً، فأكملوا إلى العشرة بإضافة الأرض المقابلة».[١٦]

إذاً، فما يأخذه أرسطو على الفيثاغوريين هنا ليس اعتمادهم على منهج المماثلة، بل استخدامهم لنوع من الاستدلال بالمثل: فما دام العشرة عندهم عدداً تاماً، فلا بد أن يكون عدد الكواكب تاماً هو الآخر. وهكذا يضيفون إلى فلك النجوم الثابتة، والكواكب السيارة الخمسة (زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد)، والشمس والقمر والأرض، كوكباً افتراضياً عاشراً سماه فيلولاوس الفيثاغوري الأرض المقابلة. وهذا ما يتّضح تماماً في قول أرسطو في **ما بعد الطبيعة**، ودوماً في سياق الكلام عن فرضيتهم عن الأرض المقابلة: «لما كان العشرة عدداً تاماً في نظرهم وشاملاً لكل طبيعة الأعداد،

(١٦) بيير دوهيم: **نظام العالم**، ص ١٧. وقد كنا أشرنا في الفصل الأول عن «الابستمولوجيا الجغرافية الجابرية» إلى أن فرضية فيلولاوس الفيثاغوري هذه عن الأفلاك العشرة هي أصل نظرية العقول العشرة التي يعتبرها ناقد العقل، مع نظرية الفيض، أصل الأصول في الصيغة المشرقية الحرانية من الأفلاطونية المحدثة. والحال أن نسبة هذه الفرضية إلى فلاسفة حران المتأخرين، لا إلى فيلولاوس المتقدم عليهم بنحو من عشرة قرون، تنهض قرينة على أن ناقد العقل العربي قد لا يكون قد قرأ حتى **نظام العالم** الذي يحيل قارئه إليه.

قالوا إن الأجرام السماوية السيارة عشرة في العدد. ولكن لما كانت الأجرام المنظورة تسعة ليس إلاّ، لذا افترضوا جرماً عاشراً هو الأرض المقابلة».[17]

تبقى لنا ملاحظة ختامية: فقد لاحظنا بدايةً أن مسعى ناقد العقل العربي إلى فَثْغَرة منهج المماثلة بالاستناد إلى سلطة أرسطو هو ما جعله يطلب شاهده، لا لدى أرسطو نفسه الذي لا وجود لمثل ذلك الشاهد في نصه، بل لدى دوهيم في كتابه **نظام العالم**. والحال أن دوهيم نفسه لا يورد ما يورده من أقوال أرسطو في كتابه الضائع عن **مذاهب الفيثاغوريين** إلاّ منسوبة إلى سنبليقيوس في شرحه لكتاب أرسطو **في السماء**. ومجرد استحضار هوية سنبليقيوس يكفي للكشف عن تناقض جديد من التناقضات الكثيرة مع الذات التي عوّدنا ناقد العقل العربي على إيقاع نفسه فيها من جراء الاعتماد على مصادر من يد ثانية وعلى مقتطفات شاردة ومبتورة بتراً حاداً عن أسيقتها. فسنبليقيوس ذاك، الذي أورد أقوال أرسطو في نقد الفيثاغوريين، ليس أحداً آخر سوى عميد فلاسفة حران وأحد الأفلاطونيين المحدثين السبعة الذين اضطروا للجوء إلى بلاط كسرى بعد صدور المرسوم اليوستنياني بحظر تدريس الفلسفة في أثينا سنة ٥٢٩م. ولو صدقت القصة الجابرية عن وباء العقل المستقيل الذي انداحت موجته من حران لكان ينبغي لسنبليقيوس أن يكون مواطئاً، لا ناقداً، للفيثاغوريين، وأن يحتل موقعه وإياهم خارج جنة العقل البرهاني وفي جحيم اللاعقل العرفاني. وفي الحالين جميعاً ما كان ناقد العقل العربي ليبيح لنفسه أن يستشهد به وهو يحسب أنه إنما بأرسطو يستشهد.

أرسطو والمماثلة

من يقرأ الفصل الذي يعقده ناقد العقل العربي عن المماثلة كمنهج

(١٧) أرسطو: **ما بعد الطبيعة** (١٩٨٦أ)، المصدر سبق ذكره، م ١، ص ٤٣.

عرفاني يتراءَ له أن أرسطو كان خصماً لدوداً لهذا المنهج. وكيف لا يكون خصماً له وهو عميد أهل البرهان، والمماثلة هي تعريفاً - إذا صدقنا مؤلف **بنية العقل العربي** - منهج أهل العرفان؟

إننا هنا أمام حكمين يصح فيهما القول إن أصدقهما كاذب. ولنبدأ بأولهما.

فلئن يكن أرسطو قد اشتهر عنه بأنه هو مخترع **القياس الجامع**، وهو أسّ الأسس في المنطق البرهاني، فليس ينبغي أن يغيب عنا أنه هو أيضاً مخترع، أو على الأقل صائغ مفهوم المماثلة. ولئن يكن قد صاغ هذا المفهوم في كتاب **الشعر**، فليس لنا أن ننسى أن هذا الكتاب هو جزء لا يتجزأ من آلة المنطق الصوري الذي أراد أرسطو من خلاله أن «يحدد قواعد للتفكير مستقلة عن مضمون الأفكار التي هي موضوع التفكير».[18]

ففي الفصل الحادي والعشرين من كتاب **الشعر**، وفي معرض الكلام عن الاستعارة، يتحدث عن **علاقة مماثلة** تقوم في أساس كل لغة مجازية. فالاستعارة هي كل اسم يوضع في غير موضعه «بالإزاحة إما من الجنس إلى النوع، وإما من النوع إلى الجنس، وإما من النوع إلى النوع، طبقاً لعلاقة مماثلة». ثم يضيف حالاً: «تكون هناك مماثلة حينما يقوم الحد الثاني للأول مقام الرابع للثالث؛ فيوضع عندئذ الرابع محل الثاني، أو الثاني موضع الرابع. ولنمثل على ذلك بالقول: إن الكأس لديونيسيوس هي كالدرع لآريس؛ ومن ثم نسمي الكأس **درع ديونيسيوس**، والدرع **كأس آريس**. أو كذلك: إن الشيخوخة بالإضافة إلى الحياة هي كالمساء بالإضافة إلى النهار، ومن ثم نسمي المساء **شيخوخة النهار**، أو نقول عن الشيخوخة، كما قال أنباذقلس، إنها **مساء الحياة** أو **مغرب الحياة**».[19]

(١٨) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**: **الفلسفة اليونانية**، المصدر السابق نفسه، ص٢٢٦.
(١٩) أرسطو: **كتاب الشعر** *La Poétique*، . ٧٥ب، طبعة يونانية - فرنسية، ترجمة =

وإذا صح أنه لا بدايات مطلقة في العلم، إذ إن قبل كل بدايةٍ بدايةً، فلنقل إن أسبقية أرسطو تنحصر في الصياغة المفهومية لمبدأ المماثلة. أما النموذج العيني الذي اعتمده في هذه الصياغة فقد وجده لدى الفيثاغوريين.[20] فهؤلاء المؤسسون المبكرون للرياضيات اليونانية هم الذين قدموا النموذج الأتم للمماثلة كما يتمثل في المعادلة الرباعية الحدود:

أ : ب = ج : د ، أو أ/ب = ج/د

وقد كان الغرض من وضع هذه المعادلة رياضياً صرفاً، ولا يمتّ بأي صلة إلى ما سيعرف لاحقاً بالعرفانيات الفيثاغورية. فبموجب هذه المعادلة، يمكن تحديد القيمة العددية لحد رابع مجهول (س) إذا توفرت ثلاثة حدود معلومة. ففي مماثلة من قبيل: ٣/ ٤ = ٦/س، نستطيع أن نستنتج أن س = ٨. ولكن أرسطو تعدّى هذا التوظيف الرياضي الصرف للمماثلة نحو توظيف لغوي في مضمار المجاز، كما رأينا من أمثلته عن شيخوخة النهار ومساء الحياة، وحتى نحو توظيف أخلاقي وقضائي كما في الفقرة المشهورة من كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** عن «طبيعة التناسب الذي يفترض بالعدالة التوزيعية أن تحققه». ففي معرض تمييزه بين العدالة التعويضية والعدالة التوزيعية، يلاحظ أن الأولى ذات منحى ثنائي (التوازن بين الربح والخسارة في العقود، والتناسب بين الجرم والعقوبة) وتخضع لمنطق التناسب الحسابي، بينما الثانية (وهي المعنية بأن تعطي كل ذي استحقاق حسب

= روزلين دوبون روك وجان لالو، منشورات سوي، باريس ١٩٨٠، ص ١٠٩. وديونيسيوس هو عند اليونان إله الخمر، وآريس إله الحرب.

(٢٠) وبوساطة أفلاطونية على ما نرجح. إذ كان أفلاطون هو أول من أرسى الأساس النظري للمماثلة في محاورة طيماوس (٣١د - ٣٢أ) بتوكيده، نقلاً عن صديقه أرخيتاس الفيثاغوري كما يرجح الدارسون، أن التركيب البديع بين عنصرين لا يقوم إلا بحد ثالث، وأن المماثلة هي السبيل إلى استخلاص هذا الحد الثالث. وسنرى لاحقاً مدى المديونية الأفلاطونية - الفيثاغورية لأرسطو في تصوره عن دور الحد الأوسط في القياس الجامع.

استحقاقه) رباعية الحدود، وتخضع بالتالي لمنطق التناسب الهندسي. فالعدالة التوزيعية تقتضي في آن معاً المساواة والوسطية، وكل من هذين الحدين لا تقوم له قائمة إلا بحدين: فلا مساواة إلا بين متساويين، ولا وسطية إلا بين أكثر وأقل. وعليه، فإن العدالة التوزيعية تقتضي حدوداً أربعة. ومن هنا معقد الصلة بينها وبين المعادلة التناسبية العددية. فالتناسب العددي لا يتحقق إلا بحدود أربعة على الأقل، سواء أفي التناسب المتصل، وهو ما لا يحتاج إلى بيان (كما في المثال السابق أ/ب = ج/د)، أو في التناسب المنفصل حيث يضطلع أحد الحدود بدور مزدوج ويظهر لمرتين كما في المثال: أ/ب = ب/ج. وتطبيقاً لهذه الصيغة التناسبية الرباعية على العدالة التوزيعية يقول أرسطو: «إن مفهوم العدل يقتضي هو الآخر أربعة حدود، وأربعة حدود على الأقل... لأن الرموز التي تمثل الأشخاص والحصص مقسومة بكيفية مماثلة. وبناء عليه، فإن الحد أ هو للحد ب مثلما الحد ج للحد د... وإذا قمنا بعملية إبدال نحصل على: «أ» هو لـ«ج» مثلما «ب» لـ«د»، ومن ثم تكون نسبة الحاصل أ + ج إلى الحاصل ب + د واحدة... وإذا كان الرياضيون يطلقون على هذا النمط من التناسب اسم التناسب الهندسي... فإن التناسب الذي يميز العدالة التوزيعية ليس تناسباً متصلاً. إذ لا يتأتى لنا أن نحصل على حد واحد بالعدد ليرمز إلى الشخص المتلقي وإلى الحصة الموزعة. وهذا كله يبيح لنا أن نستنتج أن العدل - بالمعنى الذي نقصده هنا - هو المتناسب، وأن الجور هو ما يخلّ بالتناسب. ففي الجور يغدو أحد الحدين أكبر مما ينبغي والآخر أصغر مما ينبغي. وهذا بالفعل ما يجري في الواقع: فإن كان الأمر يتعلق بالخير، فإن من يقترف الجور هو من يحوز حصة أكبر مما ينبغي، ومن يقع عليه الجور هو من يحوز حصة أصغر مما ينبغي. والعكس بالعكس إذا تعلق الأمر بالشر».[21]

(٢١) أرسطو: **الأخلاق إلى نيقوماخوس** L'Éthique à Nicomaque (١١٣١أ - ١١٣٢ب)، =

ولئن طبّق أرسطو على هذا النحو في مجال العدالة القضائية منهج **المماثلة الرياضية**، فقد طبق بالمقابل، في مجال العلم البيولوجي، منهج **المماثلة البنيوية والوظيفية**. والحال أنه إن يكن من علم يقبل الوصف بأنه أرسطي بامتياز فهو العلم البيولوجي. وكما لاحظ الدارسون للمنهجية الأرسطية، من أمثال هاملان وبرانشنيغ ولوبلون، فإن الخبرة العلمية الكبرى لأرسطو هي الخبرة البيولوجية، ومنطقه الاستقرائي - الاستنتاجي، القائم على حركة مزدوجة من التضمن الصاعد - النازل، هو منطق مستوحى ابتسمولوجياً من علم الأحياء، لا من علم الرياضيات. فالمقولات التي بنى عليها أرسطو قياسه الجامع هي المقولات المستخلصة من دراسة الأحياء. فليس في الجمادات ولا في المعادلات الرياضية وجود لأجناس وأنواع وأفراد، ولا لأكلال (= جمع «كل») وأبعاض، ولا لجواهر وأعراض، وإنما فقط لوقائع ومواد خام وأعداد ورموز رياضية. وحتى في مجال علم الأحياء، فإن «أرسطو لم يكن معنياً - كما يقول أحد دارسيه - بأن يدرس **الحيوانات**، بل كان قصده أن يدرس **الحيوان** في مختلف أشكاله».[٢٢] ومن هنا كانت البيولوجيا الأرسطية عامرة بالمشابهات وبالمماثلات البنيوية أو الوظيفية. فالشرط الأول للعالِم في نظر أرسطو هو «أن يمتلك القدرة على تعرف المشابهات والمماثلات بين موجودات قد تكون في ظاهرها نائية غاية النأي عن بعضها بعضاً».[٢٣] وهذا ما يؤكد عليه في مواضع عدة من كتابه **المواضع** حيث يقول: «إن التشابه ينبغي أن يُدرس أولاً في الأشياء التي تعود

= ترجمة وتعليق رينيه أنطوان غوتييه وجان إيف جوليف، المنشورات الجامعية، لوفان ١٩٧٠، ج ٢، ص ١٢٨-١٣١.

(٢٢) م. مانكا: **أرسطو طبيعياً** Aristote Naturaliste، منشورات فران، ١٩٣٢، ص ١١١، نقلاً عن المصدر التالي الذكر، ص ٢١٥.

(٢٣) ج. م. لوبلون: **المنطق والمنهج لدى أرسطو** *Logique et Méthode chez Aristote*، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٠، ص ٤٠٠.

إلى أجناس مختلفة، على النحو التالي: إن ما يكونه حد لثانٍ يكونه الثالث للرابع (مثلاً: مثلما العلم لموضوعه، كذلك الإحساس للمحسوس)، وكما يكون حد في حد ثانٍ، كذلك يكون حد ثالث في حد رابع (مثلاً: كما البصر في العين، كذلك العقل في النفس، وكما الهدوء في البحر، كذلك سكون الرياح في الهواء). على أنه إنما في الحدود البعيدة غاية البعد واحدها عن الآخر ينبغي أن نتدرّب على الاهتداء إلى تشابهات، إذ يسهل علينا أكثر في الحالات الأخرى أن نكتشف نقاط تشابه. كذلك يتعين أن نفحص الأشياء التي تدخل في جنس واحد، لنرى ما إذا كان محمول واحد يعود إليها جميعاً، إلى الإنسان والحصان والكلب مثلاً، لأن هذه الأشياء تتشابه بقدر ما يعود إليها محمول واحد».[٢٤]

وهذا ما طبّقه أيضاً في دراسته عن **أجزاء الحيوانات** حيث أكّد مراراً وتكراراً على أن علاقة المماثلة هي مبدأ الفصل التصنيفي بين أجناس الحيوان. فـ«الأجناس التي لا تختلف فيما بينها إلا بالدرجة، أي بالزائد والناقص، يمكن جمعها في جنس واحد... وتحت اسم واحد» مثل جنس الطير أو جنس السمك. ولكن «الأجناس التي لا تجمع بينها سوى علاقة مماثلة» هي بالضرورة «أجناس مفترقة». فـ«الطير يختلف عن الطير بالدرجة (هذا جناحاه أكبر، وذاك جناحاه أصغر)، ولكن الأسماك تختلف عن الطيور طبقاً لعلاقة مماثلة: فما هو لواحدها ريش، هو للآخر حرشف».[٢٥]

وباختصار، يمكن القول إن كل البيولوجيا الأرسطية إنما تقوم على التحرّي إما عن تماثلات بنيوية، أي ما يسميه أرسطو «الأشياء المشتركة

(٢٤) أرسطو: **المواضع** (١٠٨أ) في **الأورغانون** *Organon*، ترجمة وتعليق جان تريكو، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٦٥، م ٥، ص ٤٥.

(٢٥) أرسطو: **أجزاء الحيوانات**، ٦٤٤أ، في: **أرسطو: فلسفة الحياة** *Aristote: Philosophie de la Vie*، تحقيق وترجمة وتقديم ج.م. لوبلون، طبعة يونانية - فرنسية مشتركة، منشورات أوبييه - مونتاني، باريس ١٩٤٥، ص ١١٣.

بإطلاق» مثل الدم والعظم والجلد، وإما عن تماثلات وظيفية مثل التنفس والاغتذاء والنوم. وتبقى المماثلة الوظيفية الأشهر بإطلاق في تاريخ علم الأحياء هي مماثلة أرسطو بين رئة الحيوانات البرية وغلاصم الحيوانات المائية، والتي قلّبها وأعاد تقليبها مثنى وثلاث ورباع في رسالته **عن الشباب والشيخوخة** حيث يقول: «فيما يتعلق بالحيوانات العديمة الدم قلنا إن الماء يقوم لها مقام الهواء للحيوانات الأخرى لتأمين حياتها. فكل ما كان ذا رئة من الحيوانات ذات الدم والقلب، فإنه يتلقى الهواء ويحصل على التبريد بفضل الشهيق والزفير... أما الحيوانات ذات الغلاصم، فإنها تتبرد بتلقيها الماء... ولم يقع تحت النظر قط حتى اليوم حيوان ذو رئة وذو غلاصم في آن معاً. والسبب أن غاية الرئة التبريد عن طريق الهواء، بينما وجود الغلاصم هو للتبريد بواسطة الماء... وبما أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، فإنه لو وجد عضوان للتبريد لكان أحدهما عديم الجدوى، ولهذا كان للحيوان إما غلاصم وإما رئة، وليس لأي حيوان العضوان معاً... وبصفة عامة، فإن طبيعة الحيوانات تحتاج إلى التبريد بسبب احتراق النفس في القلب. فما كان من الحيوانات ذات رئة، وليس فقط ذا قلب، فإنه يتبرّد عن طريق التنفس. أما ما كان من الحيوانات ذا قلب، ولكن غير ذي رئة، نظير الأسماك - لأن طبيعتها مائية - فإنها تتبرّد في الماء بواسطة الغلاصم».[٢٦]

والواقع أن البيولوجيا الأرسطية ليست هي المسرح الوحيد لاشتغال منهج المماثلة. فلئن يكن أرسطو قد اتخذ من المماثلة مبدأ للتصنيف العملي في مجال علم الحيوان، فإنه قد اتخذها في مجال العلم الطبيعي سبيلاً إلى صياغة المفاهيم النظرية. وكما لاحظ دارس **«المنطق والمنهج لدى أرسطو»**،

(٢٦) أرسطو: **عن الشباب والشيخوخة**، ٤٧٥أ - ٤٧٨أ، في: **رسائل صغيرة في التاريخ الطبيعي** Petits Traités d'Histoire Naturelle، طبعة يونانية - فرنسية مشتركة، تحقيق وترجمة رينيه مونييه، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٥، ص ١٢١-١٢٨.

فإن المفاهيم الأساسية التي تتحكم بالطبيعيات الأرسطية بجملتها - وليس فقط البيولوجيا - قد تمّ استخلاصها عن طريق المماثلة. يصدق ذلك على المفهوم الأرسطي للحركة، بل على مفهوم الطبيعة نفسه.[٢٧] بل إن الدارس نفسه يلاحظ أن مفهوم أرسطو عن الحد الأوسط - وهو أس الأسس في منطقه وفي قياسه الجامع - مُنْبنٍ انبناءً تماثلياً.[٢٨] والواقع أن أرسطو يصرّح بنفسه في **التحليلات الثانية**[٢٩] أن «المبادئ العامة في العلوم البرهانية»، أي ليس المبادئ التي تتصل بكل علم على حدة، بل المبادئ المشتركة، إنما تتم معرفتها «طبقاً لعلاقة المماثلة». ولعلنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إن جميع الثنائيات التي أقام أرسطو عليها علمه الطبيعي، مثل الجوهر - العرض، المادة - الصورة، القوة - الفعل، المحرِّك - المحرَّك، إلخ، إنما هي قابلة لأن تصاغ في معادلة تماثلية واحدة:

الجوهر / العرض = المادة / الصورة = القوة / الفعل = النفس / الجسم = المحرِّك / المحرَّك

بل قد نستطيع أن نقيم مثل هذه العلاقة الأنالوجية بين الطبيعيات وما بعد الطبيعيات الأرسطية بجملتها من منطلق المقابلة بين متغيرات ما دون فلك القمر وثوابت ما فوق فلك القمر، أو بين موجودات العالم التحتي الفانية وموجودات العالم الفوقي الخالدة، وبكلمة واحدة بين بشر الأرض وآلهة السماء. **فالثيولوجيا الأرسطية هي في التحليل الأخير انثروبولوجيا مقلوبة**. وفي هذا القلب تضطلع المماثلة بدور طليعي بوصفها منهجاً مميزاً لمقاربة المجهول انطلاقاً من المعلوم. ذلك أن الأشياء مهما اختلفت في

(٢٧) ج. م. لوبلون: **المنطق والمنهج لدى أرسطو**، المصدر السابق نفسه، ص ٢١٥.

(٢٨) المصدر السابق نفسه، ص ٦٦.

(٢٩) أرسطو: **التحليلات الثانية**، ٧٦أ، في: **الأورغانون** Organon، المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٥٤.

ذواتها، فإنها تبقى في عللها ومبادئها واحدة. والمماثلة، بما تمتاز به من مرونة وانعتاق من الحصر والتقييد، تستطيع أن تمد جسراً حيث تنحفر بين الأشياء هوة كتلك التي تفصل المعقولات العلوية المفارقة عن المحسوسات الدنيوية المحايثة. وذلك ما يصرح به أرسطو نفسه في **ما بعد الطبيعة** في معرض إرسائه المقدمات النظرية لفرضيته الميتافيزيقية الكبرى عن ضرورة وجود محرك أول أزلي: «إن أسباب ومبادئ الموجودات المختلفة هي، بمعنى من المعاني، مختلفة، ولكن بمعنى آخر، وإذا تكلمنا بالإجمال وبالمماثلة، فإنها واحدة بالنسبة إلى الموجودات قاطبة». وهذا قبل أن يضيف: «إن بعض الموجودات مفارقة، وبعضها الآخر غير مفارق، والأولى هي التي يقال جواهر: ولهذا كانت أسباب الجواهر هي أيضاً أسباب وجود كل الموجودات، إذ لولا الجواهر لما وجدت الحركات والتعيّنات... والحال أن الأشياء جميعاً لها، بالمماثلة، مبادئ واحدة».[٣٠]

المماثلة والمنطق الحديث

بعد تزييف موقف أرسطو، عميد النظرية المنطقية القديمة، بهدف تصويره وكأنه خصم لدود لمنهج المماثلة، يأتي ناقد العقل العربي إلى النظرية المنطقية الحديثة، ليؤكد خصومتها هي الأخرى للمماثلة بوصفها منهجاً عرفانياً. هكذا يقول: «إننا نريد هنا، رفعاً لكل لبس وقطعاً للطريق أمام كل تلبيس، أن نوضح حقيقة المماثلة التي يعتمدها العرفانيون وقيمتها المعرفية، معتمدين في هذا على **أحدث الدراسات المختصة في الموضوع**».[٣١]

وبالفعل، وإيضاحاً لـ«حقيقة» المماثلة العرفانية هذه، يستشهد ناقد العقل العربي بآراء لثلاثة باحثين معاصرين هم على التوالي: موريس دورول في

(٣٠) أرسطو: **ما بعد الطبيعة** (١٠٧٠أ - ١٠٧١أ)، المصدر السابق ذكره، م ٢، ص ٦٥٣-٦٥٩.

(٣١) **بنية العقل العربي**، ص ٣٧٥. والتسويد منا.

كتابه **الاستدلال بالمماثلة**، وشاييم بيرلمان في **رسالة الحِجاج**، وروبير بلانشيه في كتابه عن **الاستدلال**.

وأول ما سنلاحظه هنا أن هذه الدراسات الثلاث غير قابلة للتوصيف بأنها «أحدث الدراسات المختصة في الموضوع». فأولاها تعود إلى عام ١٩٤٩، وثانيتها إلى عام ١٩٥٨، وثالثتها إلى عام ١٩٧٣. ثم إنها، باستثناء الأولى، ليست «مختصة في الموضوع». فبيرلمان، في كتابه الموسوعي عن **الحجاج**، لم يخص المماثلة إلا بفصل واحد. وذلك ما فعله أيضاً بلانشيه في كتابه عن **الاستدلال** الذي لم يفرد فيه للمماثلة إلا فصلاً يتيماً في أقل من عشر صفحات. ولكن إذا نحينا جانباً مسألة التهويل هذه على القارئ بـ«الحداثة» و«الاختصاص»، فإنه تتوفر لدينا شكوك قوية في أن يكون ناقد العقل العربي قد رجع فعلاً، وعن يد أولى، إلى هذه الدراسات. ناهيك عن أن شكنا هذا يتحول إلى يقين إزاء ما سنعاينه من تزييف، هنا أيضاً، لموقف الدارسين الثلاثة من المماثلة لقلبه من الإيجابية إلى السلبية. ولنبدأ بالدراسة الأولى.

إن ناقد العقل العربي يورد من كتاب م. دورول، **الاستدلال بالمماثلة**، شاهداً واحداً يتيماً لـ«يثبت» من خلاله أن منهج المماثلة يفيد الظن لا اليقين، وأنه عديم الدور بالتالي في البرهان، وإن يكن له بالمقابل «في الإقناع الخطابي دور كبير للغاية». وهنا يقحم مؤلف **الاستدلال بالمماثلة** قائلاً: «وكما يقول دورول: «النتيجة في الاستدلال بالمماثلة تبقى دوماً موضوع شك من وجهة نظر منطق صارم. ومع ذلك، فإنه لشيء مدهش ذلك الشعور بالاقتناع الذي يولده الاستدلال بالمماثلة. إن أهمية هذا النوع من الاستدلال قائمة، قبل كل شيء، في كونه وسيلة لإفهام الغير وتوليد الانطباع لديه بأنه يفهم». ومن هنا كانت المماثلة التي من هذا النوع منهجاً خطابياً بليغاً».[٣٢]

(٣٢) **بنية العقل العربي**، ص ٣٧٦. والجابري يحيل قارئه في الهامش إلى م. دورول: **الاستدلال بالمماثلة**، ص ١٧٦.

إن هذا الشاهد، بالصيغة التي يقدمها ناقد العقل العربي عنه، لا وجود له لدى دورول، لا بحرفه ولا بمنطوقه ولا بموقعه في الصفحة التي يحددها الجابري. والسر في ذلك ليس عسيراً على الإدراك. فالجابري لم يرجع إلى دورول نفسه، وإنما إلى ذلك المعجم الذي وضعه بول فوكييه برسم الطلبة، والذي وجدنا الجابري يغرف من شواهده على سعة فيما يتعلق بنظرية العقل، نقصد: **معجم اللغة الفلسفية**.(٣٣) ففوكييه نفسه لم يأخذ شاهده من دورول عن نص مباشر وعن صفحة واحدة بعينها، بل ركّبه تركيباً من أربع فقرات منثورة في الصفحات ١٧٠ - ١٧٧ من كتاب **الاستدلال بالمماثلة**، ونوّه هو نفسه بهذا التفريق بإقحامه على النص لمرتين على التوالي علامة (. . .). والحال أن الجابري حذف في نصه علامة التفرقة هذه، وأوهم قارئه وكأن النص مقدود من قدة واحدة. وهكذا أعطاه مدلولاً معاكساً تماماً لمدلوله الأصلي لدى دورول. فدورول، الذي كتب كتابه **بهدف رد الاعتبار إلى منهج المماثلة**، لم يكن قصده على الإطلاق أن يؤكد **الدور الإقناعي** لهذا المنهج وأن ينفي **دوره البرهاني**. بل على العكس تماماً. ففي نظره أن الاستدلال بالمماثلة قد عومل في الأوساط المدرسية معاملة احتقارية بوصفه محض **منهج خطابي**، وأنه قد آن الأوان بالتالي لرد اعتباره إليه بوصفه منهجاً **للاستدلال النظري والإثبات العلمي** أيضاً. وإعادة بناء نص دورول وملء الفراغات التي استحدثها فيه شاهد فوكييه - الجابري، لا يدعان مجالاً للشك في أن مؤلف **الاستدلال بالمماثلة** قد كتب كتابه للتأكيد على المشروعية المعرفية لهذا المنهج، لا لنفيها عنه. يقول دورول: «المماثلة لا تأتي أبداً ببرهان بالمعنى الصارم للكلمة. . . لا تأتي بدليل إذا كان المقصود بالدليل

---

(٣٣) بول فوكييه (بالتعاون مع ريمون سان - جان): **معجم اللغة الفلسفية** Dictionnaire de la Langue Philosophique، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، ص ٣٠. وفيما يتعلق بموارد الجابري من هذا المعجم، انظر كتابنا: **نظرية العقل**، ص ١٤.

عملية محددة قادرة على دفع الشك منطقياً. لكن هذا لا يعني إنكار كل قيمة للأحكام التماثلية. فمُعامِلها من الإثبات لا يستهان به». ويضيف: «إن الاستدلال بالمماثلة هو الذي يقدم للفكر، من أقرب إلى أقرب، نسيجه كله، بل جوهره بالذات. . . وهذا الاستدلال يجد أوسع استعمال له في التفسير، وفي النظرية، أو في التعميم الذي هو الخطوة الأولى نحو النظرية. أهميته تكمن إذاً قبل كل شيء في الإفهام، وفيما يعطيه من الانطباع، بقدر أو بآخر من القوة، بحصول الفهم». ويختم بالقول: «إذاً فالاستدلال بالمماثلة لا يمكن أن يتبدّى بعد الآن وكأنه وسيلة إجرائية من المرتبة الثانية، وسيلة لا يُقرّ لها إلا بحيِّز ضيق، هذا إن لم يجعل منها بهلواناً يستعير من المناهج الأخرى جوهره بالذات. **فأن نستدل بالمماثلة فهذا يعني أن نبني الفكر**، على جميع المستويات، بدءاً من الخطوات الأولى للفكر الطفلي، الذي يكثر من استعمالها بلا اعتدال، ووصولاً إلى أرفع أشكال العلم الحديث».(٣٤)

وإذا جئنا الآن إلى بيرلمان، فإننا لا نجد ما نصف به الصورة التي يقدمها ناقد العقل العربي عن تصوّره للمماثلة سوى أنها **كاريكاتورية**. فهو لا يورد من كتابه، الذي عدّ في حينه طليعياً في مجال تجديد الدراسات البلاغية، سوى إشارة إلى «تلك المماثلة الكلاسيكية، المضحكة هي الأخرى، والتي مؤداها أن القس بالنسبة إلى أتباعه المؤمنين كالراعي بالنسبة إلى أكباش قطيعه من حيث أن أصوات المؤمنين في صلاتهم ودعواتهم كأصوات الأكباش في ثغائها وصياحها».(٣٥)

---

(٣٤) موريس دورول: **الاستدلال بالمماثلة** Le Raisonnement par Analogie، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٩، ص ١٧٠-١٧٢، و١٧٦-١٧٧ و١٧٨ على التوالي.

(٣٥) ب.ع.ع.، ص ٣٧٧.

وهنا أيضاً يساورنا الشك في أن يكون الجابري قد رجع فعلاً، من دون وساطة يد ثانية، إلى كتاب بيرلمان. فمؤلف **رسالة الحجاج** قد أشار فعلاً إلى «تلك المماثلة الكلاسيكية»، ولكنه وصفها بالتحديد بأنها «كلاسيكية»، وليس «مضحكة». والمماثلة المقصودة هي تلك التي تقول إن «الأسقف لرعاياه هو كالراعي لخرافه».[٣٦] وهذه المماثلة، المعمول بها إلى اليوم في المعجم الكنسي[٣٧]، ليس فيها بحد ذاتها ما يضحك. ولكن بيرلمان، في معرض كلامه عن «نصاب المماثلة»، أشار إلى إمكانية قلب عسفي لحدودها يخرجها من سياقها ويحرفها عن وظيفتها ويجعل لها مفعولاً مضحكاً. وهنا يضرب مثال «تلك المماثلة الكلاسيكية بين الأسقف ورعاياه والراعي وخرافه»، فيقول: إن من يجعل مدار المماثلة ليس على الأسقف والراعي، بل على الرعايا والخراف، ومن يصف بالتالي المؤمن الذي يصلي بأنه «خروف يثغو»، يحصل بلا أدنى شك «على مفعول سهل، ولكن بإزاحته، بلا مسوغ، المماثلة عن وظيفتها».[٣٨]

والواقع أن بيرلمان، خلافاً لما ينسبه إليه الجابري من موقف استهزائي من المماثلة، كان من بين الدارسين المحدثين أكثرهم ابتكاراً في رد الاعتبار المعرفي إليها. فمؤلف **رسالة الحجاج** ينتصر للمنهج التماثلي من حيث يعترض عليه ناقد العقل العربي بالضبط. فقد وجدنا هذا الأخير، من خلال الشاهد الذي يضعه على لسان دورول بوساطة فوكييه، يؤكد على الدور

(٣٦) في نص بيرلمان: خراف moutons وليس: أكباش Béliers كما يقوّله الجابري. وبالفعل، إن رعايا الأسقف تفترض بهم وداعة لا تُعرف بها الأكباش التي هي الفحول من الضأن.

(٣٧) من جملة الرتب المعتمدة اليوم في المسيحية الشرقية رتبة «راعي الأبرشية». كما أن القس في البروتستانتية يقال له «الراعي». ويوصف المسيح نفسه في اللاهوت الإنجيلي بأنه «الراعي الصالح».

(٣٨) شاييم بيرلمان ولوسي أولبرشتس - تيتيكا: **رسالة الحجاج** Traité de l'Argumentation، منشورات جامعة بروكسل، الطبعة الخامسة، ص ٥٣٣.

الإقناعي المحض - لا المعرفي - للمماثلة ليخلص إلى الاستنتاج بأنها لا تصلح إلا «منهجاً خطابياً»، منهجاً قد يكون «بليغاً» للغاية، ولكنه لا يرقى في أحسن أحواله إلا من رتبة العرفان إلى رتبة البيان، دون أن يصل أبداً إلى رتبة البرهان. والحال أن منافحة مؤلف **رسالة الحجاج** عن منهج المماثلة تأتي في سياق مغاير تماماً، هو سياق رد الاعتبار إلى **الحجاج** l'Argumentation بعد طول ازدراء له من قبل أهل **البرهان** La Démonstration. فقد تضامن المأثور الأرسطي مع التجديد الديكارتي ليعتبر أن العقل والمعاقلة ميدانهما اليقين والبداهة، بينما الحجاج - أو الجدل في المعجم الأفلاطوني/الأرسطي - ميدانه الظن والاحتمال. وبما أن الظن أخفض رتبة من اليقين، فقد جرى استبعاد الحِجاج إلى مضمار الخطابة وأُسقِط عنه نصاب النظر الفلسفي. وبما أن الخطابة ترتبط سوسيولوجياً بجمهور، فقد اعتبر الحجاج الخطابي أدخل في **حجة اللفظ منه في حجة العقل**. والحال أن التطور الثقافي الحديث، منذ اختراع المطبعة، قد حول الجمهور من جمهور سامع إلى جمهور **قارئ**. وهذا التحوّل هو ما يقتضي ظهور **خطابة جديدة** Nouvelle Rhétorique تمارس تقنية الحجاج وفن الإقناع عن طريق سلطة العقل قبل سلطة اللفظ. فالخطيب القديم كان يسعى إلى انتزاع **الاقتناع الوجداني**. أما الخطيب الجديد فيسعى إلى انتزاع **الاقتناع العقلي**. ومن هذا المنظور، فإن المماثلة يمكن أن تلعب دوراً مميزاً كأداة إقناعية لأنها تشتغل - بطبيعتها الإبستمية - على **مستوى الأذهان لا على مستوى العواطف**. ثم إنها ليست محض أداة للإقناع، بل هي أيضاً أداة **للبرهان**، وهذا بقدر ما أن البرهان كفّ، مع تطور العلم الحديث، عن أن يكون محض **عملية استدلالية إثباتية** ليتحول إلى **عملية بنائية اختراعية**. فالمماثلة قد لعبت دوراً إيجابياً في العديد من الاختراعات التي تمّ تحقيقها في ميادين علوم الفيزياء والكيمياء والكهرباء والطبيعيات والتشريح المقارن، فضلاً عن البيولوجيا كما منذ زمن أرسطو. وبديهي أن المماثلة تمارس

خصوبتها العلمية على صعيد الحدوس، لا على صعيد التجارب التي يعود إليها وحدها الفصل في صحة تلك الحدوس أو بطلانها. ونصاب المماثلة العلمية هو الوقتية **La Précarité**. فالمماثلة العلمية الناجحة هي تلك التي تعرف كيف تنسحب في الوقت المناسب، لأن دورها، تماماً كما في الدوريات الحربية، استطلاعي، لا ميداني. وإن لم تنسحب المماثلة في الوقت المناسب، فإنها تتحوّل من مهماز إلى لجام للبحث العلمي وتمسي عبئاً على توالي الكشوف لاحقاً. وحتى في المجال البلاغي الصرف، فإن المماثلة قد تهتلك من كثرة الاستعمال. فبقدر ما أن اللغة هي أيضاً حقل للتجربة، فإن نجاح مماثلة ما قد يكون هو الداعي الأول لزوالها. فتجاوز المماثلة ضروري للتجدّد اللغوي ولتطوّر المفاهيم.(٣٩)

وإذا جئنا الآن إلى ثالث مصادر ناقد العقل العربي في إخراجه العرفاني لمنهج المماثلة، ونعني بلانشيه في كتابه عن **الاستدلال**، فسنقرّ له بمرجعية أكيدة إليه، ولكن من خلال توظيف غائي مضاد لأطروحاته. ذلك أن بلانشيه لا ينتصر لمنهج المماثلة انتصار بيرلمان له، ولكنه لا يناصبه العداء مناصبة ناقد العقل العربي. وفي الأحوال جميعاً، فإن مؤلف **الاستدلال** لا «يُعَرْفِن» المماثلة، بل يعتبرها منهجاً مشروعاً من مناهج الاستدلال، له ما له وعليه ما

---

(٣٩) شاييم بيرلمان ولوسي أولبرشتس تيتيكا: **رسالة الحجاج**، المصدر السابق نفسه، ص ٥٣٢ - ٥٣٣. هذا ويعود بيرلمان في كتاب لاحق له إلى التوكيد على النصاب المؤقت للمماثلة العلمية، بالمقارنة مع المماثلة الأونطولوجية - الفلسفية أو الدينية - التي نصابها من الثبات كبير لأنها تقع عادة في نقطة المركز من رؤية بعينها للكون أو للعلاقات بين الإنسان والله. فالمماثلة تتيح للعالِم أن يوجه تنقيباته استباقياً، فإذا ما حصل على النتائج التجريبية تخلى عن المماثلة المهتلكة حتى لا تعتّم عليه في طور ثان ما كانت أنارته من رؤية في طور أول. وتمثيلاً على ذلك يلجأ بيرلمان نفسه إلى مماثلة: فعلاقة العالم بالمماثلة هي كعلاقة مقاول البناء بالاسقالة. فهذا الأخير ينصب الاسقالة، قبل الشروع بالبناء ثم يفكها بعد الانتهاء منه (انظر: شاييم بيرلمان: **الامبراطورية الخطابية** l'Empire Rhétorique، مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٧، ص ١٢٨).

عليه، مثله مثل أي منهج استدلالي آخر.

وأول من ما سنلاحظه هنا أن الجابري إذ يترجم عن بلانشيه فقرات مطولة - من دون أن يضعها بين مزدوجين بحيث يحسبها القارئ وكأنها عائدة إلى الجابري نفسه - فإنه يُنْطِق تلك الفقرات، من خلال الكيفية التي يركِّب بينها، بخلاف منطوقها، إن لم نقل بعكس منطوقها. فهو يستعين على سبيل المثال ببلانشيه ليلاحظ أن الاستدلال ينقسم، بموجب المنطق الصوري الأرسطي، إلى ثلاثة أشكال: الاستنتاج الذي يذهب من العام إلى الخاص، والاستقراء الذي يذهب من الخاص إلى العام، والمماثلة التي تذهب من الجزء إلى الجزء. وهنا يتدخل على نص بلانشيه ليلاحظ من عنده أن هذا الشكل الأخير من الاستدلال لم يكن له من مشروعية تذكر في نظر أرسطو، إذ كان يعتدّه «داخلاً في الاستقراء، وهو أضعف أنواعه، وكان يعتبره استقراءً خطابياً لأنه مجرد تشبيه».(٤٠) والحال أن ما يكتمه ناقد العقل العربي عن قارئه هو أن بلانشيه شكك هو نفسه في مشروعية هذا التصنيف الأرسطي الثلاثي، وفي قدرته المفترضة على استيعاب جميع أشكال الاستدلال. وبالفعل، فإن بلانشيه، بعد أن ينتقد تصنيف أرسطو، الذي ساد على مدى قرون طويلة، لا يستبقي منه سوى مبدأ حركة ثلاثية: واحدة نازلة من المبادئ إلى النتائج، وأخرى صاعدة من النتائج إلى المبادئ، وثالثة تمثلها المماثلة التي تنتقل، لا من جزء إلى جزء، بل **من واقعة إلى واقعة**، علماً بأن الواقعة هنا لا تعني كماً مهملاً كما قد يوحي مفهوم الجزء، بل «نظرية رفيعة الصياغة» مثل تلك التي تحكم «العلاقات بين علم البصريات وعلم الكهرطسيات».(٤١)

ولا يعتم ناقد العقل العربي بعدئذ أن يتبنى بصورة شبه حرفية تقسيم

---

(٤٠) ب.ع.ع، ص ٣٧٦.

(٤١) روبير بلانشيه: **الاستدلال**، مصدر آنف الذكر، ص ٧٧.

بلانشيه - ودوماً من دون أن يسميه أو يضع أقواله بين مزدوجين - للمماثلة إلى أنواع ثلاثة: مماثلة التناسب الرياضي بين كميات متساوية، ومماثلة التناسب بين كيفيات متشابهة بنيوياً أو وظيفياً، وأخيراً - وهنا يصرح الجابري باسم بلانشيه - المماثلة التي لا تقترن بتشابه موضوعي ومحسوس وقابل لأن يقع تحت إدراك العقل، بل تعتمد على توافقات وتصاهرات خفية قابلة للوصف بأنها «وجدانية، ذاتية، صوفية، وشعرية». وفي الوقت الذي ينكر فيه بلانشيه - أو يكاد - على هذا الضرب النادر(٤٢) من المماثلة نصاب المماثلة ويحصر كل قيمة ممكنة له بالشعر دون نظرية المعرفة، فإن ناقد العقل العربي يغالي في أهميته ومدى شيوعه ليصوره وكأنه نموذج المماثلة العرفانية التي «تعكس أدنى درجات العقل».

والواقع أن قراءة الجابري لبلانشيه يحكمها قدر غير قليل من سوء التفاهم، أو حتى من سوء الفهم. يتّضح مثال ذلك في قول ناقد العقل العربي: «يعلق بلانشيه على هذه الأنواع الثلاثة من المماثلة قائلاً: إنه بمجرد ما تكف المساواة في العلاقات عن أن تكون مساواة رياضية، فإن مفهوم المماثلة يبدأ في التدهور. ففي المثال المعروف الذي يرجع إلى أرسطو والذي مؤداه: الخياشيم (خياشيم الأسماك) هي بالنسبة للماء مثل الرئة (رئة الحيوانات البرية) بالنسبة إلى الهواء، في هذا المثال نتعرف على بنيةٍ قوامها المساواة في العلاقة (أو على الأصح المشابهة في العلاقة)، ولكن سرعان ما تغرينا هذه العلاقة بإقامة مشابهة بين الخياشيم والرئة، فنتوهم بناء على ذلك أن وظيفة الماء بالنسبة للسمك هي نفس وظيفة الهواء بالنسبة للحيوانات البرية من حيث أن كلاً منهما (الماء والهواء) يبرد الدم كما كان القدماء يعتقدون. غير أن مثل هذا التفسير ليس سوى مجرد تخمين لا شيء فيه يمنع

(٤٢) يسقط ناقد العقل العربي في ترجمته كلمة «أحياناً» التي يشير بلانشيه بها إلى ندرة وجود النمط الثالث من المماثلة إلا في المجاز الشعري.

من القول بالعكس. من ذلك، كما لاحظ لافوازي «إننا إذا انطلقنا من عكس القضية، أي من القول إن الهواء يحترق في رئة الحيوان البري، فإن المماثلة ستقودنا إلى نتيجة مضحكة وهي أن الماء يحترق في خياشيم السمك».(٤٣)

والواقع أنه إن تكن من «نتيجة مضحكة» فليست هي تلك الأخيرة، بل هي النتيجة التي ينتهي إليها ناقد العقل العربي نفسه عندما يحكم عليها بأنها مضحكة. وحتى نفهم هذه الملابسة، فلا بد أن نعيد بناء نص بلانشيه في سياقه.

فبلانشيه كان لاحظ بالفعل أنه «حالما تكف المساواة في العلاقات عن أن تكون مساواة رياضية، فإن مفهوم المماثلة يشرع بالتدهور».(٤٤) ولكنه ما كان له أن يمثل على ملاحظته هذه بمماثلة أرسطو بين خياشيم المائيات ورئات البريات. فهذه المماثلة الأرسطية هي نموذج تام لمماثلة غير رياضية. فهي لا تقوم على المساواة بين كميتين، بل على المشابهة بين بنيتين تشريحيتين. فإن يكن هناك من «تدهور»، فهو قائم في صلب المماثلة الأرسطية ذاتها، لا في مآلها بعد اكتشاف لافوازييه لقانون الاحتراق. والواقع أن إشارة بلانشيه إلى كشف لافوازييه هذا لم تأتِ في سياق كلامه عن مفهوم المماثلة من جراء الانتقال من مستوى المساواة في العلاقة إلى مستوى المشابهة في العلاقة، بل في سياق مختلف تماماً هو سياق العلاقة بين منهج

(٤٣) ب.ع.ع، ص ٣٧٧. ويحيل الجابري قارئه هنا إلى الصفحة ١٧٨ من كتاب بلانشيه.

(٤٤) هذا بالطبع رأي بلانشيه. ولكن ذلك ليس رأي أي دارس آخر للمماثلة هو فيليبر الذي يرى أن المماثلة الرياضية لا تفيد شيئاً لأنها تقوم على تطابق تام في الهوية كما بين ٢/٤ = ٤/٨. كذلك، فإن كانط نفسه، وهو ممن أسهم في الفلسفة الحديثة في رد الاعتبار إلى منهج المماثلة، رفض فكرة «التدهور»، وأصرّ على أن العلاقة في المماثلة هي دوماً **علاقة مساواة**، ولكن بين **كميتين** في المماثلة الرياضية، وبين **كيفيتين** في المماثلة الفلسفية (انظر كانط: **نقد العقل الخالص** Critique de la Raison Pure. ترجمة تريمسيغ وباكو، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة السادسة، باريس ١٩٦٨، ص ١٧٦).

أرسطو الاستنتاجي - الاستقرائي وبين منهج الاستدلال بالمماثلة. وبالفعل، وبعد خمس صفحات من الصفحة التي تكلم فيها بلانشيه عن تدهور مفهوم المماثلة[٤٥]، يورد مماثلة أرسطو بين الخياشيم والرئة ليؤكد على أن هذه المماثلة قابلة لأن تردّ بدورها إلى عملية ذهنية استنتاجية - استقرائية، أو إلى عملية استنتاجية محضة تعتمد مبدأ المقدمتين. وفي ذلك يقول بلانشيه: «إذا أخذنا مثالاً كلاسيكياً وانطلقنا من الحكم التماثلي الذي يضع أن الرئات هي للهواء مثل ما الخياشم للماء، فإننا نستطيع أن نتخذ من هذا الحكم مقدمة لاستدلال، باعتبار أن مقدمته الثانية هي ما يقوله أرسطو من أن وظيفة الماء تبريد الدم؛ ونستخلص [من هاتين المقدمتين] أن التنفس يؤدي الوظيفة عينها [أي التبريد]». وهنا يضيف بلانشيه: «وإذا انطلقنا بالأحرى، بعد لافوازييه، من مقدمة تضع أن التنفس هو احتراق، حصلنا على نتيجة مغايرة بالنسبة إلى وظيفة الماء في الخياشم. وفي الحالين جميعاً يكون استدلالنا استنتاجياً».[٤٦] وكما هو واضح من العيان، فإننا لسنا هنا، من قريب أو بعيد، أمام «نتيجة مضحكة». فأرسطو كان يحسب - مع سائر القدماء - أن وظيفة التنفس عن طريق الهواء أو الماء هي تبريد الدم. ومن ثم ماثل وظيفياً بين الرئة والخياشم. بيد أنه بعد اكتشاف لافوازييه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) لدور الأوكسجين في الاحتراق، وبالتالي في تنفس الحيوان، فإن المماثلة الأرسطية تظل محتفظة بمصداقيتها، ولكن مع تغيير وظيفة الرئة والخياشم من تبريد الدم إلى إحراقه، وهذا **بالمعنى الكيميائي لا الفيزيائي لكلمة إحراق، أي الأكسدة**. فالرئة والخياشم هي مسرح لعملية احتراق حقيقية تتم فيها مقايضة ثاني أوكسيد الفحم المتكاثف في الدم الأسود بالأوكسجين المجلوب إلى الرئة أو الخياشم مع الهواء أو الماء. ولئن سلم ناقد العقل العربي باحتراق

(٤٥) أي في الصفحة ١٨٣، وليس في الصفحة ١٧٨ كما يذكر الجابري.

(٤٦) بلانشية: **الاستدلال**، ص ١٨٣-١٨٤.

الهواء في رئة الحيوان البري أثناء العملية التنفسية المتحكمة بالدورة الدموية الصغرى، وأبى التسليم باحتراق مماثل للماء في خياشيم السمك، واصفاً إياه بأنه «نتيجة مضحكة»، فإن هذه السذاجة العلمية - وهذا أقل ما يمكن أن يقال - هي التي تبعث على الضحك، ولا سيما أنها تُنْطِق نفسها بلسان لافوازييه.[٤٧]

وأخيراً، وحتى نبقى بصحبة بلانشيه، فإننا لا نماري في أن موقفه من المماثلة كمفهوم وكمنهج في الاستدلال قابل للوصف بأنه موقف **الحذر النقدي**. وهو يرى أن مطاطية مفهوم المماثلة هي التي جعلتها موضوعاً لأحكام متناقضة جذرياً: فهناك من الدارسين من خفض رتبتها إلى أدنى مستوى، مستوى الفكر في الحلم، ومنهم من اعتبرها على العكس - ويشير بلانشيه هنا إلى دوررول نفسه - أصلاً في الكشوف العلمية الكبرى. والحال أن بلانشيه يرى أن المحاكمة التقييمية للمماثلة لا تستقيم إلاّ بالرجوع إلى التصنيف الثلاثي الذي كان اقترحه لأنواعها. فالمماثلة التي تعتمد على مجرد توافقات خفية، من دون أن ترقى إلى مستوى المساواة أو المشابهة الموضوعية في العلاقة، «قد تكون ذات قيمة شعرية عالية، ولكن طابعها الذاتي المحض وغير الممكن التحقق منه يجردها من كل قيمة معرفية». أما المماثلة التي تقوم على تطابق أقل إبهاماً في العلاقات «فلا يكون لها في غالب من الأحيان من فائدة أخرى سوى استحداث الاستعارات أو الأمثال السائرة». أما على الصعيد المعرفي «فقد تنزلق بنا إلى تمديد مشابهة جزئية إلى أبعد مما ينبغي». والحق أن «المماثلة لا تكتسب قيمة علمية تامة إلا عندما تأخذ شكل تناسب رياضي». فتحت هذا الشكل وحده «تضطلع بدور

(٤٧) في الحقيقة، وإزاء هذا «الخبط العشوائي» في قراءة نص بلانشيه، فإننا نعود إلى طرح السؤال: هل رجع ناقد العقل العربي فعلاً وحقاً إلى كتابه في **الاستدلال**، أم كان كل اعتماده على خلاصة طلابية، فوقع في ما وقع فيه من مغالطة؟

مهم في العلم، ولا سيّما بعد تنامي الميل إلى صياغته بلغة الرياضيات». والحال أن الرياضيات الحديثة، وفي ركابها الفيزياء بوجه خاص، «تقوم أساساً على اعتبار البنيات». ومن ثم، فإن المبدأ الذي يوجه البحث العلمي في هذا المجال هو التحري عن «مماثلات في العلاقات». وعلى هذا النحو، ومنذ القرن الثامن عشر إلى اليوم تعاقبت الكشوف القائمة على مماثلات بنيوية «بين الضوء والصوت (هويغنز)، وبين الكهرباء والمغنطيسية (أورستدت)، وبين الكهرطيسية والضوء (ماكسويل)، وأخيراً بين الضوء والمادة (دي بروغلي)». ورغم أن المماثلة تفقد قدراً من طابعها الدقيق كتناسب رياضي عند الانتقال من الفيزياء إلى علم غير رياضي مثل التشريح، «فإنه لا مجال للشك في أنها لعبت دوراً أساسياً في تطور علم التشريح المقارن». وفضلاً عن العلوم، فإن «المماثلة تتدخل بشكل نافع أيضاً في الحياة العملية». وهذا يتجلى، فيما يتجلى، في مجال القضاء، حيث كثيراً ما يعتمد القضاة، كما رجال القانون، على «محاكمة النظير بالنظير»، ويحكمون «في قضية طارئة بالاستناد إلى حكم صادر في قضية مشابهة».[٤٨]

والآن لنطرح السؤال: ما القاسم المشترك بين الدارسين الثلاثة: دورول وبيرلمان وبلانشيه؟ طبقاً لناقد العقل العربي، فإن هذا القاسم المشترك لا يمكن أن يكون شيئاً آخر، كما وعد قارئه وهو يحيله على «أحدث الدراسات المختصة في الموضوع»، سوى إيضاح «طبيعة المماثلة التي يعتمدها العرفانيون» وبيان «حقيقة قيمتها المعرفية». والحال أنه إن يكن من قاسم مشترك يجمع بين الدارسين الثلاثة في مواقفهم من المماثلة مفهوماً ومنهجاً فهو قابل لأن يحد، سلباً وإيجاباً، على النحو التالي: **سلباً**، الغياب التام لأية إشارة إلى طبيعة «عرفانية» للمماثلة، وإيجاباً، رد الاعتبار إلى المماثلة كمنهج للاستدلال، وإن مع قدر من الاختلاف فيما بينهم في تقدير مدى

(٤٨) **الاستدلال**، ص ١٨٢-١٨٣.

خصوبة هذا المنهج طبقاً لأنواع المماثلة وتبعاً للحقول التي يتم تطبيقها فيه.[٤٩]

وإذا لاحظنا أن الدارسين الثلاثة هم من العاملين في حقل المنطق، فإن مسعاهم إلى رد الاعتبار إلى المماثلة مفهوماً ومنهجاً يكتسي بدلالة خاصة. ذلك أن المنطق ظل حتى نهاية القرن التاسع عشر يهيمن عليه ظل أرسطو. والحال أن أرسطو لم يضمِّن منطقه، وتحديداً في كتابي **القياس والبرهان (التحليلات الأولى والثانية)**، نظرية في المماثلة. ومع أن أرسطو مارس هو نفسه، كما رأينا، منهج الاستدلال بالمماثلة واعتمد عليه اعتماداً جلاً في طبيعياته وما بعد طبيعياته إلى حد يمكن معه صياغة جملة مفاهيم المنظومة الأرسطية في علاقة تماثلية، إلاّ أن حصره أشكال الاستدلال بالاستنتاج والاستقراء أدّى إلى استبعاد المماثلة من مجال التفكير النظري في المنطق على مدى القرون. ومع أن الممارسة العملية لمنهج المماثلة لم تتوقف على مدى القرون أيضاً في الفلسفة والأدب والعلوم، ولكن ظلّت **نظرية المماثلة** هي الغائب الكبير عن الدراسات المنطقية المأسورة للنموذج الأرسطي الذي يتحرّك عمودياً في اتجاهين لا ثالث لهما: إما النزول من المبادئ إلى النتائج، وإما الصعود من النتائج إلى المبادئ.[٥٠]

ومن هنا، ومع الانفكاك من إسار المنطق الأرسطي في مطالع عصر النهضة، استعادت المماثلة اعتبارها وانتزعت السيادة في الممارسة العملية إلى حد أمكن معه لمؤرخ معاصر لمسارها التاريخي أن يقول: «إن المماثلة هي الإبستميه النوعية لعصر النهضة».[٥١] وهذا ما كان لاحظه أيضاً ميشيل فوكو

(٤٩) لنلاحظ أننا إذ نتحدث هنا عن **خصوبة** منهج المماثلة **وحقول** تطبيقه، فإننا نكون قد أعطينا لتفكيرنا، بصورة لاشعورية إن جاز القول، صيغة علاقة تماثلية.

(٥٠) رأينا أن أرسطو قال أيضاً بحركة أفقية من الجزء إلى الجزء، ولكنه لم يدخلها في «العلم البرهاني»، واعتبرها مجرد استقراء خاطبي وإقناعي.

(٥١) فيليبر سكريتان: **المماثلة** L'Analogie، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٨٤، ص ٢٣.

عندما قال إن المماثلة، بتعدّد قيمها وقابليتها اللامتناهية للتقليب، قد وجدت لها «حقل تطبيق كوني»، في عصر النهضة، ولعبت، كمظهر نوعي من مبدأ أعم منها هو مبدأ المشابهة، دوراً ناظماً في «بناء الثقافة الغربية حتى نهاية القرن السادس عشر».(٥٢)

ويقدم لنا كبلر (١٥٧١-١٦٣٠)، كبير فلكيي مطلع القرن السابع عشر، نموذجاً مبكراً عن انفتاح العلم الحديث على المماثلة مفهوماً ومنهجاً. فقد كان يقول: «إنني أحب، أكثر ما أحب المماثلات، أساتذتي الأوفياء الذين يعرفون جميع أسرار الطبيعة». ويضيف القول: «الرياضيات هي أكثر ما يسهم في تأمل الطبيعة بكشفها عن البنية النظامية للأفكار التي ترى أن الكون هو عبارة عن بناء، وببيانها المماثلة التي تربط كل شيء في العالم، وتوفق بين ما هو متعارض، وتعقد علاقة وألفة بين ما هو متباعد». ومختصر القول أن كبلر كان يرى أن «تطبيق المماثلات مبرّر وضروري معاً في الرياضيات والعلوم الطبيعية سواء بسواء، لأن بنيتهما، كلتيهما، واحدة... وفي نظره أن المنهج التماثلي موثوق، لكنه بحاجة إلى منهج الرياضيات البرهاني. فالمماثلة تجد، والرياضيات تبرهن».(٥٣)

وفي عصر الأنوار لم يكن كوندياك (١٧١٤-١٧٨٠) أقلّ حماسة للمماثلة من كبلر. وعلى الرغم من أن كوندياك لم يكن بذاته رياضياً مبدعاً، فقد كانت الرياضيات في نظره، كفيلسوف وكمنطيق، النموذج الأتمّ لتقدم العلوم، كما كان الجبر في نظره اللغة الأكثر تقدماً للرياضيات. والحال أن

(٥٢) ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء** Les Mots et les Choses، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٦، ص ٣٢-٣٧.

(٥٣) إبرهارد كنوبلوخ «المماثلة والفكر الرياضي»، في: **الرياضيات والفلسفة من العصور القديمة إلى العصر الكلاسيكي** Mathématique et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge Classique، تحت إشراف راشد رشدي، منشورات المركز القومي للبحث العلمي، باريس ١٩٩١، ص ٢١٨-٢١٩.

الجبر عنده «لغة بلا قواعد اخترعتها المماثلة». وقد كانت المماثلة «المفهوم الأكثر مركزية لدى كوندياك، إلى درجة أن الهدف المعلن لكتابه الذي صدر بعد وفاته، **لغة الحساب**، كان تقديم أوضح فكرة وأدقها عن المماثلة، لأن منهجها من شأنه أن يقود من اكتشاف إلى اكتشاف لاحق».(٥٤)

وعندما شرعت الفيزياء الحديثة تحقق كشوفها الكبرى في القرن التاسع عشر لجأت إلى المماثلة على نطاق واسع لتخلق بواسطتها لغة العلم الجديد، فتحدثت عن **الحصان** البخاري و**التيار** الكهربائي و**الحقل** الكهرطيسي و**الموجة** الضوئية.(٥٥) وهذا ما فعلته أيضاً في مطلع القرن العشرين الفيزياء **الذرية** (ولاحقاً **النووية**) التي يظهر أثر المماثلة واضحاً في الاسم الذي تسمّت به بالذات، كما في المقارنة المشهورة التي أقامها روثرفورد (١٨٨٧-١٩٣٧) بين بنية الذرة وحركة الكواكب.

وقد عرفت المماثلة ساعة مجدها الحقيقية في الثلث الأول من القرن العشرين مع شرودنغر (١٨٨٧-١٩٦١) وبروغلي مخترعي الميكانيكا التموجية التي أدّت بدورها إلى ولادة الفيزياء الكوانتية. وقد اضطر فيلسوف علمي مثل ماريو بونجه، لا يكنّ وداً كبيراً لمنهج المماثلة، إلى الاعتراف بأنه «لولا الاستدلال بالمماثلة لما كانت الميكانيكا التموّجية رأت قط النور».(٥٦)

وكان علم نفس المعرفة والذكاء الاصطناعي آخر مسرح لتظاهر

(٥٤) المصدر السابق نفسه، ص ٢٢٩.

(٥٥) فيليبر سكريتان: **المماثلة**، المصدر السابق نفسه، ص ٩٠. ونستطيع بدورنا أن نوسع مجال المماثلة إلى علم التشريح الذي اعتمد عليها هو الآخر اعتماداً جلاً في بناء لغته الاختصاصية: **العمود** الفقري، **الهيكل** العظمي، **القفص** الصدري، **النسيج** الجلدي، **القناة** الهضمية، **النواة** العصبية، **البصلة** السيسائية... إلخ.

(٥٦) ماريو بونجه: **فلسفة الفيزياء** Philosophie de la Physique، نقلته عن الإنكليزية فرانسواز باليبار، منشورات سوي، باريس ١٩٧٥، ص ١٣٥. والواقع أن هذا المؤلف، في الفصل الذي يعقده من كتابه عن «المماثلة والتكامل»، يقرّ بسعة انتشار منهج الاستدلال بالمماثلة في العلم الفيزيائي الحديث «كأداة للاكتشاف وكوسيلة للحساب وكنهج =

المنهجية التماثلية. فعشرات من الدراسات والأطروحات الجامعية قد تراكمت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين في مجال التنظير والتطبيق للمنهجية التماثلية من منطلق الاعتقاد بأن المماثلة تضطلع بدور كبير - ولكن غير واقع تحت الوعي مباشرة - في العملية المعرفية وفي بناء المفاهيم الموجهة للفكر والعمل البشريين. وقد أمكن لمتخصص بارز في علم نفس الآليات الذهنية للمعرفة أن يجزم بمنتهى الوثوق في تقديمه لدراسته الحديثة جداً عن العلاقة بين «المماثلة والمَقْوَلَة»:[٥٧] «إن المماثلة تتمتع، مع غيرها من «المَلَكَات»، بامتياز رهيب. هو أولاً امتياز لأننا عندما نفهمها نفهم واحدة من الآليات الأساسية للفكر... وهو ثانياً رهيب لأن هذه الآلية، إذ تشتغل في كل مكان لا تقع مع ذلك تحت الإدراك وتفقد جوهرها وتنحلّ في ما يحيط بها».[٥٨] وإلى مثل هذا الرأي كان ذهب م. ميتشل، وهو من المتخصصين الأميركيين في النماذج الحاسوبية: «إن الطاقة البشرية على صناعة المماثلات أكبر بكثير من أن تكون مجرد أداة تستخدم في سياق حل مشكلة بعينها أو في خدمة

= للتجريب»، ولكنه يحذر أيضاً من «خطورته» ومن احتمال انقلابه من الخصب إلى العقم في حال المبالغة في دور المماثلة وصرفها عن معناها المجازي إلى المعنى الحقيقي وتحويلها من «مماثلة صورية» إلى «مماثلة جوهرية». فعنده أن «المماثلة سلاح ذو حدين»: فدورها التمهيدي مهم للغاية في بناء النظريات العلمية الجديدة، ولكن إذا ما مددت نفسها إلى ما لا نهاية، ولم تُخْلِ مكانها للفحص النقدي والتحقق التجريبي، فإنها تتحول إلى «وزن ميت» يثقل باهظاً على التطور اللاحق للنظرية العلمية.

(٥٧) لم نجد مناصاً من اللجوء إلى هذا الاشتقاق لنؤدي بمفردة واحدة المقابل العربي لمصطلح Catégorisation، أي التصنيف طبقاً للمقولات.

(٥٨) إيمانويل ساندر: **المماثلة: من المستوى العفوي إلى المستوى الإبداعي** L'Analogie, du Naif au Créatif، لارماتان، باريس ٢٠٠٠، ص ١. وبالمناسبة، إن هذا الباحث قد أحصى ما لا يقل عن أربعمئة مرجع ذي صلة، مباشرة أو غير مباشرة، بدور المماثلة في العملية التفكيرية.

محرك من الاستدلالات. فهي آلية مركزية في الفعل المعرفي، وهي ذات حضور كلي على جميع المستويات، الشعورية واللاشعورية معاً، ولا يمكن وصلها أو فصلها حسب المراد».[٥٩] ومن قبله كان ل.ر. نوفيك، وهو من المتخصصين في التفكير والاستدلال الأنالوجي، قد قال: «إن شطراً أساسياً من فاعليتنا المعرفية يرتهن بقدرتنا على التفكير والاستدلال بطريقة تماثلية».[٦٠] ولئن كان لا أحد يماري اليوم في الدور الذي تضطلع به **المقولات**، كما صاغها أرسطو وكما طوّرها كانط، **كقوالب** مسبقة للذهن البشري، فإن الدراسات الحديثة في مضمار علم نفس المعرفة لا تتردّد في التوكيد على أن ما بين المماثلة والمَقْوَلة اتصاليةً، أو حدوداً متداخلة، أو تطابقاً في الوظيفة نظراً إلى أن مهمة كل منهما «هي أن تجعل من الجديد مألوفاً برده إلى معرفة سابقة». بل إن مؤلف **صناعة المماثلة** يذهب إلى حد القول بأن المماثلة ليست شريكة للمَقْوَلة فحسب، بل هي أيضاً قاعدة انطلاقها: «إن آليات ذهنية متجانسة للغاية، إن لم نقل متطابقة، تقوم في أس المماثلة والمَقْوَلة والتعرُّف... وبما أن المماثلة تختص بإدراك التشابهات بين الأشياء المتخالفات، فلن نغالي في التقدير إذا أكدنا على أهمية حضورها وعلى كلية حضورها في جميع مستويات الفكر، بدءاً من أبسط عمليات المَقْوَلة وأكثرها ابتذالاً إلى أرفع عمليات الإبداع والاكتشاف وأكثرها ندرة واستثنائية».[٦١]

(٥٩) م. ميتشل: **صناعة المماثلة كإدراك** analogy Making as Perception، منشورات معهد ماساوشتس للتكنولوجيا، كمبردج ١٩٩٣. نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٦٠) ل.ر. نوفيك: «التحويل التماثلي» في مجلة علم النفس التجريبي، العدد ١٤. نقلاً عن المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٦١) نقلاً عن المصدر السابق نفسه، ص ١٤٢.

عودة المكبوت؟

هنا، وعلى سبيل الختام، لا نجد مناصاً من أن نطرح سؤالاً: لِمَ هذا الحضور المكثف للمماثلة، مفهوماً ومنهجاً، في الساحة العلمية بدءاً من عصر النهضة إلى اليوم، ولِمَ غيابها الطويل الأمد عن الساحة المنطقية وصولاً إلى منتصف القرن العشرين الذي شهد بداية المحاولات لرد الاعتبار إليها؟.

هل نرجع ذلك إلى استمرار هيمنة ظل أرسطو على المنطق الأكاديمي رغم تحرر الفاعلية العلمية منه؟ ولكن كيف نفسر في هذه الحال استمرار هذه الهيمنة رغم ما تمثله من «شذوذ» تاريخي؟.

إننا قد نضطر هنا إلى الاستعانة بمنهج التحليل النفسي الذي يلزمنا بالتحري دوماً عن **آليات لاشعورية تلعب في تفسير الظواهر الشاذة** دوراً موازياً لذاك الذي تلعبه **الآليات الشعورية** في تعليل **الظواهر السوية**. ومن هذا المنظور حصراً، فإننا قد نستطيع القول إن المماثلة كانت هي المكبوت اللاشعوري في الموروث المنطقي المتواصل منذ أرسطو إلى منتصف القرن العشرين. فقد كان حضورها على الدوام فاعلاً، ولكن من دون أن يقع تحت الوعي ويجد موضعاً لائقاً له في النظرية المنطقية. ولئن استبعدت المماثلة على هذا النحو إلى مجال **اللامفكر فيه**، فما ذلك لاعتبارات معرفية، بل لاعتبارات نفسية بالأحرى. فقد كان الفكر الفلسفي والمنطقي سيصاب **بصدمة نرجسية** حقيقية فيما لو اكتشف أن ما يدّعيه لنفسه من معرفة بحقائق الأشياء لا يعدو أن يكون معرفة، لا بالأشياء نفسها، بل بمماثلاتها. فالأنالوجيا كانت هي الطريق الملكي إلى المعرفة في زمن لم يكن فيه من سبيل آخر، قبل ثورة العلم الحديث، إلى معرفة المجهول إلا عن طريق قياسه بالمعلوم وإرجاع السببيات الخفية إلى السببيات الظاهرة. وبقدر ما كان الكون عامراً بالمجهولات، فقد كان لا بد أن يكون عامراً أيضاً بالمماثلات. ولكن المماثلة - وهذه نقطة ضعفها النرجسية - لا تريد أن تعي نفسها كمماثلة. فالعقل، الموروث عن أرسطو، كان يعتقد أن مملكته هي الحقيقة

واليقين، لا الظن والاحتمال، وكان يتباهى ببرهانيته وينظر بقدر غير قليل من الازدراء إلى المماثلة الموصومة بأنها جدلية خطابية، كل شأنها الإقناع لا البرهان. وهذا التقليد هو بالضبط ما ورثه ناقد العقل العربي في توصيفه للمماثلة بأنهم منهج «عرفاني» وفي دمغه إياها بأنها «تعكس أدنى درجات العقل». ومن دون أن نقلب هذا الحكم إلى نقيضه لنقول إن المماثلة هي أعلى درجات العقل، فإننا نؤثر أن نبتعد عن مثل هذه الأحكام التقييمية التي تعتمد صيغة أفعل التفضيل لنحدّد المماثلة بأنها منهج أو نظام عقل يُخْضِع نفسه لفضيلة التواضع، وذلك بقدر ما بات يعلم أن وظيفته هي مقاربة الحقيقة التي تنأى عنه كلما دنا منها، وأن كل حقيقة يكتشفها اليوم مرشحة في الغد للتجاوز لتصير شبه حقيقة. وكتقنية من تقنيات المقاربة، فإن المماثلة تدرك أن وضعها مؤقت، وطورها انتقالي، وأمرها في الغالب إلى زوال. وبهذه الصفة، فإنها لا تملك إلاّ أن تكون براء من **صلف العقل البرهاني** الذي يؤسس نفسه في ما يعتقد أنه **حقائق نهائية**، هذا إن لم يعتبر نفسه - كما كان أرسطو يعتقد - أنه **شذرة من العقل الإلهي**.

وعلى أي حال، فإن المماثلة، حتى ولو لم يكن لها من نصاب البرهان اليقيني ما للمعادلة الرياضية، تبقى آلية غير قابلة للاستغناء عنها من **آليات التفكير**، ومن **آليات إنتاج المعرفة**، أو **تقديم المعرفة** على الأقل. ورغم العداء المعلن الذي يناصبها إياه ناقد العقل العربي، فإنه لا يستطيع هو نفسه الاستغناء عن اللجوء إليها متى دعت الحاجة. أفليس هو من افتتح الفصل الخامس من **تكوين العقل العربي** الذي عَنْوَنه بـ«التشريع للمشرِّع»، بالقول إن **الفقه** هو للحضارة العربية الإسلامية ما **الفلسفة** للحضارة اليونانية **وما العلم والتقنية** للحضارة الأوروبية الحديثة[٦٢]. فإن لم تكن هذه مماثلة، ومماثلة متعددة الحدود، فماذا تكون؟

(٦٢) ت.ع.ع.، ص ٩٦.

خاتمة موقتة

لماذا وكيف استقال العقل في الثقافة العربية الإسلامية؟

هذا المجلد الرابع من **نقد نقد العقل العربي** لم يتوصل إلى أن يحسم أكثر من نصف الإشكالية. فالشيء الذي أفلحت صفحات هذا المجلد في إثباته - أو على الأقل هذا هو المأمول - هو أن استقالة العقل في الإسلام لم تكن بعامل خارجي ونتيجة لاكتساح ساحته من قبل جحافل «اللامعقول» المندفعة من مكامن «الموروث القديم» في الإسكندرية وأفامية وحران. . . إلخ.

وأما أن مأساة أفول العقلانية العربية الإسلامية هي مأساة داخلية، ومحكومة بآليات ذاتية، وغير قابلة للتعليل بأي «حصان طروادة» أيديولوجي أو إبستمولوجي متسلّل من الخارج، فهذا هو نصف الإشكالية الثاني الذي نأمل في أن نتمكن من الإجابة عنه في المجلد الخامس والأخير من **نقد نقد العقل العربي**.